

2001

## سد الذرائع بين النقل والعقل بحث في أصول الفقه

موسى عايش أبو الريش  
جامعة الملك فيصل, mousaabualreesh@yahoo.com

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.aaru.edu.jo/albalqa>

### Recommended Citation

الريش, موسى عايش أبو (2001) "سد الذرائع بين النقل والعقل بحث في أصول الفقه", *Al-Balqa Journal for Research and Studies* البلقاء للبحوث والدراسات Vol. 8 : Iss. 2 , Article 4.  
Available at: <https://digitalcommons.aaru.edu.jo/albalqa/vol8/iss2/4>

This Article is brought to you for free and open access by Arab Journals Platform. It has been accepted for inclusion in Al-Balqa Journal for Research and Studies البلقاء للبحوث والدراسات by an authorized editor of Arab Journals Platform.

(سد الذرائع بين النقل والعقل)  
بحث في أصول الفقه  
موسى عايش أبو الريش  
كلية التربية - قسم الدراسات الإسلامية  
جامعة الملك فيصل

---

A bestract

The rule of "The Causation refusal" is considered highly in the legislation, as it was considered by both ways of the "Transference and rational manners" while laying the foundation of its fundamentals, the actualization was disputed, this rule was agreed by all Jurists no matter to the construction, but to the meaning. However, it is that much penetrating to the body of the legislation in its two Kinds, So, it is worth of one fourth of the total duties, forbidding of exaggeration is stated. Except in some exceptional cases To be taken Under consideration, it is better for precaution enforcement, which became in according with the wisdom of the above said rule.

In such civilization which is questioning its followers' about a Simple glance or about a simple foot - Keck, and consider as areason for an excitement not only this, but even for a case of Looking to plait of hair so it may lead to complete imagination of the whole hair. Allah said it is more blessed for you and purer, 2/232 and said That ia purer for your hearts and their hearts. 3/53 .

That is why we feel that there is large place in between such a civelization and the other one, which allow for an exaggeration in accepting the Case of Reissuing which may lead Certainly to Kinds of Stimulation and fascinations.

## ملخص

تعد قاعدة سد الذرائع من القواعد الهامة في التشريع ، إذا أخذ بها النقل والعقل في تأصيله ، وإن اختلف التخريج ، وهي موضع اتفاق الفقهاء ، وإن لم يكن في المبنى ففي المعنى ، بل نجدها تتغلغل في مسامات التشريع بنوعيه وتشكل ربع التكليف ، وقد ورد النهي عن المبالغة إلا في حالات استثنائية . والأخذ بها أخذٌ بالأحوط ، وهو الذي يتسق مع حكمة العقل والنقل . وانك لتعجب من احتياط النقل عندما تجد حضارة تحاسب المنتسب إليها على نظرة أو ضربة رجل فيها إثارة ، بل النظر إلى إثارة من قلامة الظفر ، ألقيت أرضاً من امرأة ظناً منها أن رؤية البعض قد تجر إلى رؤية الكل - قال تعالى : ﴿ ذلكم أركى لكم وأطهر ﴾ ٢٣٢ / ٢ وقال تعالى : ﴿ ذلكم أظهر لقلوبكم وقلوبهم ﴾ . وبين حضارة تبالغ في فتح الذرائع لكل ما فيه إثارة وفتنة . والذي نوصي به ونقترحه على القانون الوضعي إذا أريد له النجاح في مهمته أن يأخذ بتوجيهات المذهب الحنبلي وهو حبس المتهم الذي لا يرجى صلاحه حتى الموت .

## توطئة بين يدي البحث:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبيه الكريم، وعلى آله وأصحابه الذين نهجوا نهج التشريع القويم وبعد: لا تخلو الحياة من إقدام بعض المكلفين أو إحجامهم، عن تصرفات قد تكون مثار اجتهداد. فهل الأصل في اعتبار المشرع لها هو النظر إلى البواعث، سواء قصد بها الوصول إلى الحلال أم الحرام؟ أم إلى مآلات الأفعال، من غير نظر إلى البواعث والنيات.

وهل المسألة القانونية أساسها التلبس بالفعل؟ أم يمكن أن تكون بدونه، هذا ما أردت الإجابة عنه في هذا البحث بحول الله ومشيتته. والدراسة وإن كانت تهدف إلى تجلية الفكرة بين الشريعة والقانون - مع استبعاد الزعم أنها من المحاولات الأولى - فإنها ترجو إضافة لبنة جديدة كإسهام منها في عملية البناء التشريعي. والله أسأل السداد فيما رمت تحقيقه وقد عقدته في فصول ثلاثة:

الفصل الأول: حقيقة سد الذرائع وفيه مبحثان.

المبحث الأول: في تعريف الذريعة في اللغة والاصطلاح.

المبحث الثاني: في تحرير محل النزاع وبيان مذاهب العلماء وأدلتهم، ومناقشة الأدلة، والرأي الراجح.

الفصل الثاني: النقل وسد الذرائع.

الفصل الثالث: العقل وسد الذرائع (التدبير الاحترازي) وفيه مبحثان:

المبحث الأول: حقيقة التدبير الاحترازي ويشمل مطلبين:

المطلب الأول: في تعريف التدبير الاحترازي ونشأته.

المطلب الثاني: في الغاية من التدبير الاحترازي وشروطه.

المبحث الثاني: في نماذج من النصوص القانونية على التدبير الاحترازي.

الخاتمة: في أهم نتائج البحث.



## المبحث الأول

### تعريف الذريعة في اللغة :

تطلق الذريعة في اللغة على عدة اطلاقات:

1. على الوسيلة. يقال : تذرع فلان بذريعة أي توسل<sup>(1)</sup>، وقد تذرعتُ به إليه أي توسلت، ومن الباب تذرع الرجل في كلامه توسل<sup>(2)</sup>.

2. على الشفيع. يقال: ذرعت لفلان عند الأمير أي شفعت له وأنا ذريع عنده وهو مجاز نقله الزمخشري<sup>(3)</sup>.

3. على السبب إلى الشيء يقال: فلان ذريعتي إليك، أي سببي ووصلتي الذي أتسبب به إليك، وفي نوادر الأعراب، أنت ذرعت بيننا هذا أي سببته<sup>(4)</sup>.

4. على الاستتار والتخفي، يقال: استذرع به، استتر وجعله ذريعة له<sup>(5)</sup> وأصله جمل يختل به الصيد، إذ يمشي الصياد إلى جنبه فيستتر به، ويرمي الصيد إذا أمكنه، وذلك الجمل يسيب أولاً مع الوحش حتى تألفه، قال ابن الأعرابي: سمي هذا البعير الدريئة والذريعة ثم جعلت الذريعة مثلاً لكل شيء أدنى من شيء وقرب منه، والجمع ذرع، وذرائع<sup>(6)</sup> فأصلها عند العرب ما تألفه الدابة الشاردة من الحيوان لتضبط به، ثم نقلت إلى البيع الجائز صورة التخيل به على ما لا يجوز<sup>(7)</sup> وكذا غير البيع على وجه التخيل به على ما لا يجوز من كل شيء كان وسيلة لشيء<sup>(8)</sup> على طريق الاستعارة التصريحية بتشبيه كل شيء كان وسيلة لشيء غير المعنى الحقيقي بالمعنى الحقيقي بجامع مطلق التوسل في كل ثم صارت حقيقية عرفية<sup>(9)</sup>.

5. يتبين لنا مما تقدم أن الذريعة كل ما يتوسل ويتوصل به إلى مقصود ما وتأصيل ذلك هو ذلك الجمل الذي يتذرع به إلى الصيد.

## تعريف الذريعة في الاصطلاح:

تمهيد:

يجدر بنا التنبيه والإشارة في هذا الصدد أن كتب أصول الفقه في المذهب الشافعي والحنفي لم تتعرض إلى قاعدة سد الذرائع، وإنما الذي تعرض لها المذهب المالكي والحنبلي، وبذا يكون اقتصرنا في تعريفها على هذين المذهبين.

## تعريفها عند المالكية:

عرفها القرافي: إنها حسم مادة وسائل الفساد دفعاً له<sup>(10)</sup> وهذا لا يصدق على فتح الذرائع.

وعرفها الشاطبي: إنها التوصل بها هو مصلحة إلى مفسدة<sup>(11)</sup>.

وعرفها ابن رشد: هي الأشياء التي ظاهرها الإباحة ويتوصل بها إلى فعل المحظور<sup>(12)</sup>.

وعرفها ابن العربي: هي كل عمل ظاهر الجواز يتوصل به إلى المحظور<sup>(13)</sup>.

وعرفها القرطبي: هي عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه يخاف من ارتكابه الوقوع في الممنوع<sup>(14)</sup>.

## تعريفها عند الحنابلة:

عرفها ابن القيم الجوزية: ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء<sup>(15)</sup>. وبالتأمل في هذا التعريف

نجد بأنه مقتبس من المعنى اللغوي ويصدق على سد الذرائع وفتحها.

وعرفها ابن بدران: ما ظاهره مباح، ويتوصل به إلى محرم<sup>(16)</sup>. وبالتأمل في تعريفات المالكية

نجد أن مدار المعنى فيها واحد، وهو الانصباب على النتائج وعدم الاعتراف بها، كما وأنها متقاربة الألفاظ في الصياغة، وكذا تعريف الحنابلة بل هو مقتبس من تعريف المالكية وهذه

التعريفات ليست تعريفاً بالحد التام<sup>(17)</sup>، إنما هي بالرسم<sup>(18)</sup>.

## المبحث الثاني

### تحرير محل النزاع:

اختلف العلماء في قاعدة سد الذرائع، وقبل التعرض للأدلة، لا بد من تحرير محل النزاع بينهم في ذلك.

اعلم أن الذريعة تطلق بعدة وجوه.

الأول: المنع من سب الأصنام عند من يعلم أنه يسب الله تعالى حينئذ والمنع من حفر الآبار في طريق المسلمين إذا علم وقوعهم فيها، أو غلب على الظن، والمنع من إلقاء السموم في أطعمتهم، إذا علم أو ظن أنهم يأكلونها فيهلكون، وهذا محل اتفاق على سد الذريعة فيه.

الثاني: المنع من زراعة العنب خشية الخمر، والمنع من التجاور في البيوت خشية الزنى، وكبيع الأغذية التي لا تضر غالباً وتسير البواخر في البحر، وركوب الطائرات في الجو، أو الركوب في وسائل المواصلات، وهذا محل اتفاق على عدم سد الذريعة فيه، وإلا تعطلت عجلة النشاط الإنساني لمجرد توهم المفسدة المترتبة على ذلك.

الثالث: ما يكون أداؤه إلى الفساد كثيراً، ولكن كثرته لم تبلغ مبلغ المظنة للمفسدة ولا العلم القطعي، مثل البيوع التي تتخذ ذريعة إلى الربا، كبيوع الآجال<sup>(19)</sup> فهذا هو محل النزاع، وموضع اختلاف العلماء في قاعدة سد الذرائع<sup>(20)</sup> قال القرافي: وإنما النزاع في الذرائع خاصة، وهي بيوع الآجال ونحوها<sup>(21)</sup> أيؤخذ بها في هذا القسم فيبطل التصرف ويحرم الفعل، ترجيحاً لجانب الفساد؟ أم لا يؤخذ بها فلا يفسد العقد، ولا يحرم الفعل، أخذاً بالأصل وهو الإذن فيه. بالأول أخذ المذهب المالكي والحنبلي وبالثاني أخذ المذهب الشافعي والحنفي<sup>(22)</sup>.

### الأدلة

استدل الفريق الأول:

وهم المالكية والحنابلة بأدلة القرآن والسنة.

## الدليل الأول:

قوله تعالى ﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم﴾ (23). نهى الله تعالى عن سب آلهة المشركين - مع كون السب غيظاً وحمية لله تعالى وإهانة لألهتهم - لئلا يكون ذلك ذريعة وتطرقاً إلى سب الله تعالى فكانت مصلحة ترك مسبته تعالى أرجح من مصلحة سبنا لألهتهم (24).

## الدليل الثاني:

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولا انظرن﴾ (25). نهى الله تعالى المسلمين عن قولها سداً للذريعة المشابهة باليهود في أقوالهم وخطابهم، ولئلا يكون ذلك ذريعة إلى أن يقولها اليهود للنبي صلى الله عليه وسلم تشبهاً بالمسلمين، ويقصدون بها غير ما يقصده المسلمون (26).

## مناقشة الأدلة:

بالتأمل في هذين الدليلين نجد أنها لا يفيدان المدعى، لأن الاعتبار لسد الذرائع هنا جاء من جهة النقل، وهذا محل اتفاق، بل إننا نجد من يقول إنها لا تفيد المدعى من المذهب المالكي نفسه قال القرافي: "وحيث يظهر عدم فائدة استدلال الأصحاب على الشافعي في سد الذرائع بقوله تعالى ﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله...﴾ فهذه وجوه كثيرة يستدلون بها وهي لا تفيد، فإنها تدل على اعتبار الشرع سد الذرائع في الجملة، وهذا مجمع عليه، وإنها النزاع في الذرائع خاصة وهي بيوع الآجال ونحوها، فينبغي أن تذكر أدلة خاصة لحل النزاع وإلا فهذه لا تفيد (27) وقال ابن الرفعة ونحن نخالفهم فيها إلا هذا القسم لانضباطه وقيام الدليل عليه (28).

## الدليل الثالث:

إن أم ولد زيد بن أرقم قالت لعائشة رضي الله عنها: أم المؤمنين إني بعثت من زيد بن أرقم عبداً بثمانمائة درهم إلى العطاء واشتريته بستماية نقداً، فقالت عائشة رضي الله عنها: بثس ما شريت وبثس ما اشتريت، أخبرني زيد بن أرقم أنه أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وإلا أن يتوب قالت: رأييتني إن أخذته برأس مالي؟ فقالت عائشة رضي الله عنها: فمن

جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله " (29) قال القرافي: هذا دليل في محل النزاع، وهذا التغليظ العظيم لا تقوله رضي الله عنها إلا عن توقيف، ولا مجال للرأي فيه لأن إبطال الأعمال لا يتوصل إلى معرفتها إلا بالوحي فثبت أنه مرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فتكون هذه الذرائع واجبة السد وهو المقصود (30).

#### مناقشة الدليل:

لم يسلم الشافعية بهذا الدليل ولم يعترفوا بشوته، قال الشافعي: قد تكون عائشة لو كان هذا ثابتاً عنها عابت عليها بيعاً إلى العطاء، لأنه أجل غير معلوم، وهذا مما نجيزه، لا أنها عابت عليها ما اشترت منه بنقد، وقد باعته إلى أجل، ولو اختلف بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في شيء، فقال بعضهم فيه شيئاً، وقال بعضهم بخلافه، كان أصل ما نذهب إليه، أنا نأخذ بقول الذي معه القياس، والذي معه القياس زيد (31) وجملة هذا أنا لا نثبت مثله على عائشة، مع أن زيد بن أرقم لا يبيع إلا ما يراه حلالاً ولا يبتاع إلا مثله 1 هـ (32) وقد التقى مع الشافعي في هذا التأويل من المالكية ابن رشد فقال وإن كانت المبيعة المذكورة وقعت بين أم ولد وزيد بن أرقم ومولاها قبل أن يعتقها فيأتي قول عائشة فيه تحظير الربا بين العبد وسيده، مع القول بتحريم الذرائع وفعل زيد بن أرقم أنه عمل مع أم ولده في الباطن بما أظهره من البيعتين إلى أجل، وهذا ما لا يحل لمسلم أن يتأوله عليه، فالذي فعل لا إثم عليه فيه إلا أنه يكره ذلك لثلاث يكون ذريعه لغيره يتطرق بها إلى الربا 1 هـ (33). وكذلك أورد " وفي بعض الروايات لحديث عائشة " بش ما شريت أو بش ما اشتريت " الشك من المحدث فعلى هذه الرواية لا يكون فيه حجة (34).

وقال صاحب تهذيب الفروق: ومراد عائشة رضي الله عنها من الإحباط إما المبالغة في الإنكار لا التحقيق، وإما الإحباط في مجموع المتحصل من الجهاد لأنه اجتهد فيه ورأت أن اجتهداها مما يجب نقضه، وعدم إقراره، فلا يكون حجة له، أو هو ممن يقتدى به فخشيت أن يقتدي به الناس فينفتح باب الربا بسببه أ.هـ (35) وقد رد ذلك الزركشي فقال: وأجاب أصحابنا عن ذلك بأن عائشة إنما قالت ذلك باجتهادها واجتهاد واحد من الصحابة لا يكون حجة على الآخر بالاجماع، ثم قولها معارض بفعل زيد بن أرقم، ثم إنها إنما أنكرت ذلك لفساد البيعتين فإن الأول فاسد بجهالة الأجل لأن وقت العطاء غير معلوم والثاني بناء على

الأول فيكون فاسداً 1 هـ (36).

#### الدليل الرابع:

من السنة: قال صلى الله عليه وسلم "دع ما يريبك إلى ما لا يريبك وإن الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبّهات، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات كان كالأولاق حول الحمى يوشك أن يقع فيه، ألا لكل ملك حمى وأن حمى الله محارمه، ومن حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه" (37). قال ابن رشد: والربا أحق ما حمت مراتعه ومنع منها لثلا يستباح الربا بالذرائع وفي ذلك تهمة ومراعاة التهمة أصل يبني الشرع عليه 1 هـ (38). وبالتأمل في هذا الدليل نجد بأنه لا يدل على المدعى لأن الاعتبار لسد الذرائع هنا جاء من قبل النص وهذا لا خلاف فيه.

أدلة الفريق الثاني: استدلل الفريق الثاني وهم الشافعية والحنفية بأدلة ثلاثة:

الأول: قوله تعالى ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ (39). وأنت ترى بأن هذا الدليل عام يشمل المتذرّع به وغير المتذرّع فهو ساكت عن سد الذريعة، ولذلك أجاب عنه المالكية بقولهم "إن ما ذكرتموه عام وما ذكرناه خاص، والخاص مقدم على العام على ما تقرر في علم الأصول" (40).

الثاني: ما جاء في الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى بتمر جنيب فقال: أتمر خير كله هذا؟ فقالوا: إنا نبتاع الصاع •• بالصاعين من تمر الجمع، فقال عليه السلام:

تفعلوا هذا ولكن بيعوا تمر الجمع بالدراهم واشتروا بالدراهم جنيباً، فهو بيع صاع بصاعين، وإنا توسط بينهما عقد الدراهم فأبيع.

وأجاب المالكية عن هذا الدليل بقولهم: إنا إنما نمنع أن يكون العقد الثاني من البائع الأول وليس ذلك مذكوراً في الخبر، مع أن بيع النقد إذا تقابض فيه ضعفت التهمة وإنا المنع حيث التقوى (41).

الثالث: إن العقد المقتضي للفساد لا يكون فاسداً إذا صحت أركانه كبيع السيف من قاطع الطريق، والعنب من الخمار مع أن الفساد في قطع الطريق أعظم من سلف جر

نفعاً لما فيه من ذهاب النفوس والاموال واجابوا عن هذا الدليل بقولهم: إن الفساد ليس مقصوداً للعقد بالذات بخلاف عقود صور النزاع، فإن تلك الأعراض الفاسدة هي الباعثة على العقد لأنه المحصل لها والبيع ليس محصلاً لقطع الطريق وعمل الخمر<sup>(42)</sup>.

وبالتأمل في أدلة الشافعية تجد بأنهم يرون في بيع الآجال إنها عقود مختلفة مستقلة وقالوا بأن الأصل أن تحمل الأشياء على الظواهر لا على الظنون.

قال الإمام الشافعي: أصل ما أذهب إليه أن كل عقد كان صحيحاً في الظاهر لم أبطله بتهمة ولا بعادة بين المتبايعين، وأجزته بصحة الظاهر وأكره لها النية إذا كانت النية لو أظهرت كانت تفسد العقد<sup>1هـ</sup> (43).

وقال في مسألة بيع السيف من قاطع الطريق. إنه قد لا يقتل به ولا أفسد عليه هذا البيع وكذا في مسألة بيع العنب من الخمار، إنه باعه حلالاً وقد يمكن أن لا يجعله خمرأبداً<sup>(44)</sup>.

وبفحص أدلة الفريقين نجد نسبة مناطية لكل منهما في بناء الأحكام عليها في المدعى، فهذا النوع تعارضت فيه مصلحة ومفسدة، ومقتضى الترجيح للأغلب. وقد عمد المالكية في ذلك إلى عرف التعامل قال القرافي: "فمن علم من عاداته تعمد الفساد حمل عقده عليه وإلا أمضي، وإن اختلفت العادة منع الجميع وإن كان من أهل الدين والفضل وعليه يحمل قول عائشة فإن زيدا من أبعد الناس عن قصد الربا، وضابط هذا أن ينظر ما خرج من اليد وما خرج إليها فإن جاز التعامل به صح وإلا فلا ولا تعد أقوالها بل أفعالها<sup>1هـ</sup> (45). فاعتبار المالكية للفعل لا ينصب على الشكل الظاهر وما تم الإتفاق عليه بالأقوال بل ينصب على أيلولة الفعل ونتيجته فالمنع عند الإمام مالك متأثراً للتهمة لأن التهمة على قصد ذلك تنزل منزلة اشتراط ذلك وكالنص عليه بالفعل ضرورة أن قصد المقاصد أقوى من قصد الوسائل<sup>(46)</sup>.

وترجيحه فيما ذهب إليه متأثراً من اعتبارات ثلاث:

الأول: أنه بنظره إلى الواقع وجد المفاصد المترتبة على الفعل كثيرة وإن كانت قابلة للتخلف والكثرة في المفاصد تصل في الاحتياط لها إلى درجة الأمور الظنية الغالبية ومن المقرر

فقهاً أن درء المفساد أولى من جلب المصالح، ولا صلاح للعامة أو الخاصة مع إبقاء المفساد التي تنخر في عظام المجتمع فيترجح حينئذ جانب المفسدة على جانب المصلحة التي كانت في أصل الإذن.

الثاني: أنه في حال تعارض أصلين، أصل الإذن وأصل صيانة الإنسان عن الإضرار بغيره يرجح الأصل الثاني لكثرة المفساد المترتبة فيكون المنع للزجر ويخرج بذلك الفعل عن أصله وهو الإذن بالفعل، إلى العمل بالأصل الثاني وهو المنع سد الذرائع الشر.

الثالث: إن الآثار الصحاح قد وردت بتحريم أمور كانت بالأصل مأذوناً فيها لأنها تؤدي في كثير من الأحوال إلى مفساد وإن لم تكن غالبية ولا مقطوعاً بها فنهى صلى الله عليه وسلم عن الخلوة بالأجنبية وأن تسافر المرأة من غير ذي رحم محرم، ونهى عن بناء المساجد على القبور حتى لا تعبد الموتى، وحرمت خطبة المعتدة حتى لا تكذب في العدة، وعن البيع والسلف، وعن هدية المدين، وحرم صوم يوم الفطر، وفي كل هذه كان النهي خشية المفساد التي قد تترتب عليها، وإن لم يكن الترتيب بغلبة الظن أو بالعلم القاطع<sup>(47)</sup> وهذا هو الأحوط<sup>(48)</sup>.

أما الشافعي، فإنه ينظر إلى ظاهر الأفعال عند حدوثها، ولا ينظر إلى غاياتها ومآلاتها، فدين حكم على الناس بخلاف ما ظهر عليهم استدلالاً على أن ما اظهروا يحتمل غير ما اظهروا، بدلالة منهم، أو غير دلالة، لم يسلم عندي من خلاف التنزيل والسنة<sup>(49)</sup> فالشريعة عنده ظاهرية تنظر إلى صور الأفعال، ومادتها، لا إلى مآلاتها أو بواعثها، إذا لم يكن هناك دليل ظاهر على المآلات أو البواعث، وهو بهذا يخالف المالكية والحنابلة في نظرهم إلى الذرائع، واعتبارهم المآلات والبواعث. وهذه النظرة المادية على حد تعبير رجال القانون، لم يقصرها الشافعي على ناحية من نواحي الشريعة بل عمم شمولها وطبق قاعدته على العقود والتصرفات، فهو لا يحكم عليها من حيث آثارها وأوصافها بحسب مآلاتها الواقعة في المستقبل ولا بحسب النيات المقترنة بالعقد، بل يحكم على العقد بحسب ما تدل عليه ألفاظه وما يستفاد منها في اللغة وعرف العاقدین فاستمع إليه وهو يقول " ولو نكح رجل امرأة عقداً صحيحاً، وهو ينوي أن لا يمسكها إلا يوماً، أو أقل، أو أكثر، لم أفسد النكاح إنما أفسده أبداً بالعقد الفاسد "<sup>(50)</sup> وكذا قول الرجل لإمرأته أنت طالق البتة، لأن طالق إيقاع طلاق ظاهر،



والبته تحتل زيادة في عدد الطلاق، وغير زيادة فعليه الظاهر، والقول قوله في الذي يحتل غير الظاهر حتى لا يحكم عليه أبداً إلا بظاهر ويجعل القول قوله في غير الذي يحتل غير الظاهر 1 هـ<sup>(51)</sup>. ويطبق الشافعي نظرتة في العقود التي يقصد بها الربا أو يظن من عقدها أن المقصود بها الربا فيقول "إذا اشترى الرجل من الرجل سلعة فقبضها وكان الثمن إلى أجل، فلا بأس أن يتاعها من الذي اشتراها منه، ومن غيره بنقد أقل أو أكثر مما اشتراها به، أو بدين كذلك أو عرض من العروض، ساوى العرض ما شاء أن يساوي، وليست البيعة الثانية من البيعة الأولى بسبيل" <sup>(52)</sup> ولا يفسد عقد أبداً إلا بالعقد نفسه، لا يفسد بشيء تقدمه، ولا تأخره، ولا بتوهم، ولا بأغلب، وكذلك كل شيء لا نفسده إلا بعقده، ولا نفسد البيوع بأن يقول هذه ذريعة وهذه نية سوء <sup>(53)</sup> "ألا ترى أن رجلاً لو اشترى سيفاً ونوى بشرائه أن يقتل به ثلث الشراء حلالاً، وكانت النية بالقتل غير جائزة، ولم يبطل البيع، وهذا يدل على أن العقود يثبت حكمها بالظاهر ولا يفسدها نية العاقلين إذا عقدت في الظاهر صحيحة وهذا أولى أن لا تفسد بتوهم غير عاقدتها على عاقدتها ثم سيما إذا كان توهماً ضعيفاً" <sup>(54)</sup>.

وهذا لا يعني أن المذهب الشافعي لا يأخذ بمبدأ سد الذرائع فقد أخذ بها في كثير من الأبواب الفقهية وإليك قطوفاً منها:

1. في شهادة القاضي: قال الشافعي: وأما القضاة اليوم فلا أحب أن أتكلم بهذا كراهية أن أجعل لهم سبيلاً إلى أن يجوروا على الناس <sup>(55)</sup> أي سداً لذريعة الجور عند فساد الزمن.

2. في سقوط الجماعة بالعدو: وقال أصحابنا ويدخل في الخوف على المال ما إذا كان خبزه في التنور، وقدره على النار، وليس هناك من يتعهدها <sup>(56)</sup> وما ذاك إلا سداً لذريعة احتراق الطعام، وكذا لو كان له دابة فشدت، أو زوجة نشزت، أو نحو ذلك.

3. أن يكون عارياً لا لباس له فيعذر في التخلف سواء وجد ساتر العورة أم لا لأن عليه مشقة في تبذله بالمشي بغير ثوب يليق به <sup>(57)</sup> أي سداً لذريعة التعري الناشئة عن الحضور وما يتبعها من مشقة نفسية.

4. المرض المسقط للجمعة: وهو الذي يلحق صاحبه بقصد الجمعة مشقة ظاهرة غير محتملة، قال المتولي: ويلحق بالمرض في هذا من به إسهال كثير، فإن كان لا بحيث يضبط نفسه حرم

- عليه حضور الجماعة لأنه لا يؤمن تلويثه المسجد<sup>(58)</sup> أي سداً لذريعة التلويث المحتملة.
5. فوات الجمعة: إن أخر المعذور الصلاة حتى فاتت الجمعة، صلى الظهر في الجماعة قال الشافعي: وأحب إخفاء الجماعة لئلا يتهموا في الدين<sup>(59)</sup> وما ذاك إلا سداً لذريعة التهمة.
6. وإن أقر بدين لزمه قبل الحجر، لزمه الإقرار في حقه، وهل يلزم في حق الغرماء؟ قولان، أحدهما: لا يلزم لأنه متهم، لأنه ربما واطأ المقر له ليأخذ ما أقرب به ويرد عليه<sup>(60)</sup> وما ذاك إلا سداً لذريعة المواطأة بين المفلس والمقر له.

وكما هو الشأن في المذهب الشافعي فكذا الشأن في المذهب الحنفي وإليك طرفاً منها:

1. لو شك في طلوع الفجر، فالمستحب له أن لا يأكل، قال أبو حنيفة: فأحب إلي أن يدع الأكل لأنه يحتمل ان الفجر قد طلع فيكون الأكل إفساداً للصوم فيتحرر عنه<sup>(61)</sup> سداً للذريعة.
  2. كره أبو حنيفة أن يمضغ الصائم العلك، لأنه لا يؤمن أن يفصل شيء منه فيدخل حلقه فكان المضغ تعريضاً لصومه للفساد فيكره<sup>(63)</sup> سداً للذريعة.
  3. يكره للمرأة أن تمضغ لصبيتها طعاماً وهي صائمة، لأنه لا يؤمن أن يصل شيء منه إلى جوفها<sup>(63)</sup> ومذاك إلا سداً للذريعة.
  4. يكره للصائم أن يذوق العسل، أو السمن أو الزيت، ونحو ذلك بلسانه ليعرف أنه جيد أو رديء وإن لم يدخل حلقه ذلك سداً للذريعة.
  5. يكره للمرأة أن تذوق المرقعة لتعرف طعمها لأنه يخاف وصول شيء منه إلى الحلق فتفطر وما ذاك إلا سداً لذريعة الإفطار.
  6. ليس للمرأة التي لها زوج أن تصوم تطوعاً إلا بإذن زوجها لأن له حق الإستمتاع ولا يمكنه استيفاء حقه مع الصوم فكان له منعها<sup>(64)</sup> سداً للذريعة.
- ولعل أوضح مثال للخلاف بين الفريقين هو البيوع الربوية فقد توسع الإمام مالك والإمام أحمد تحريمهما وإبطاهما وضيق الشافعي باب الإبطال، وقاربه في ذلك أبو حنيفة، ولا

يعني ذلك أنها لا يلتقيان في سد الذرائع، فقد التقيا في مسألة قتل الجماعة بالواحد<sup>(65)</sup>. وهكذا يتبين لنا بناء على ما تقدم أن قاعدة سد الذرائع وإن لم تكن موجودة بالتسمية في الفقه الشافعي والحنفي فإنها موجودة بالمعنى على التحقيق. ويكون مبدأ سد الذرائع أصل في الفقه الإسلامي أخذ به الفقهاء جميعاً في الجملة وإن اختلفوا في مقداره توسعة وتضييقاً ومن ثم قال القرافي " ينقل عن مذهبن أن من خواصه اعتبار سد الذرائع وليس كذلك، فحاصل القضية أنا قلنا بسد الذرائع أكثر من غيرنا لا أنها خاصة بنا 1هـ<sup>(66)</sup> .

وقال القرطبي كما نقل عنه الشوكاني: سد الذرائع ذهب اليه مالك وأصحابه وخالفه أكثر الناس تأصيلاً وعملاً عليه في أكثر فروعهم تفصيلاً 1هـ<sup>(67)</sup> وقال ابن العربي: اختلف الناس بزعمهم فيها وهي متفق عليها بين العلماء فافهموها وادخروها 1هـ<sup>(68)</sup> .

## الفصل الثاني

### النقل وسد الذرائع:

تمهيد:

سأكتفي في هذا الفصل، بإيراد بعض النصوص التي تفي بالمطلوب، وتعرضي لها مقتصر على ما يحقق الغرض وتفصيل ذلك يصار إليه في مظان كتب التفسير لئلا نخرج عن المقصود من الدراسة.

1. قال تعالى: ﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم﴾<sup>(69)</sup> الأنعام،

المعنى: نهى الله تعالى المؤمنين عن سب الأصنام، لما في ذلك من المفسدة، فقال لهم لا تخرجوا من دعوة الكفار ومحاجتهم، إلى أن تسبوا ما يعبدونه من دون الله فإن ذلك ليس من الحجاج في شيء إذ يجزى إلى سب الله عز وجل، وأنتم اليوم غير قادرين على معاقبتهم بما يستحقون، لأن الدار دارهم، ولم يؤذن لكم في القتال<sup>(70)</sup> ولعل هذا الكلام متعلق بقولهم للرسول إنما جمعت هذا القرآن من مدارسته ومذاكرته الناس فإنه لا يبعد أن بعض المسلمين إذا سمعوا ذلك الكلام من الكفار غضبوا وشتوا أهلتهم على سبيل المعارضة، وفي ذلك إثارة لغضبهم، فربما ذكروا الله بما لا ينبغي من القول فلاجل الاحتراز عن هذا المحذور وجب الاحتراز عن ذلك المقال سداً للذريعة، وبالجمله فهو تنبيه على أن خصمك إذا شافهك بجهل وسفاهة لم يجز لك أن تقدم على مشافهته بما يجري مجرى كلامه، فإن ذلك يوجب فتح باب المشامة والسفاهة وذلك لا يليق بالعقلاء - اترك شتم أهلتنا وإلا شتمناك ومن يأمرك بذلك<sup>(71)</sup> وفي ذلك دلالة على أن الطاعة إذا أدت إلى معصية راجحة وجب تركها، فإن ما يؤدي اليالشر شر<sup>(72)</sup>، وبناء على ذلك قال العلماء: وحكمها باق في هذه الأمة على كل حال، فمتى كان الكافر في منعة وخيف أن يسب الإسلام، أو النبي عليه السلام، أو الله عز وجل، فلا يحل لمسلم أن يسب صلبانهم، ولا دينهم، ولا كنائسهم ولا يتعرض إلى ما يؤدي إلى ذلك لأنه بمنزلة البعث على المعصية<sup>(73)</sup> ورب سائل يسأل كيف يحسن من الله تعالى أن ينهى عن سب الأصنام في حين أن سبها يعد من الطاعات؟ والجواب على ذلك، أن هذا السب وإن كان طاعة إلا أنه إذا وقع على وجه يلزم عنه وجود مفسدة عظيمة، وجب الاحتراز منه لئلا يلزم من ذلك إقدامهم على شتم الله وشتم رسوله، وفي ذلك فتح لباب السفاهة، وتنفيرهم عن قبول الذين وإدخال للغضب والغضب في قلوبهم، فلكونه مستلزماً لهذه المنكرات وقع النهي عنه قال الزمخشري: فإن سب الآلهة حق وطاعة، فكيف صح النهي عنه وإنما يصح النهي عن المعاصي؟ قلت: رب طاعة علم أنها تكون مفسدة فتخرج عن أن تكون طاعة، فيجب النهي عنها لأنها معصية لا لأنها طاعة كالنهي عن المنكر وهو من أجل الطاعات فإذا علم أنه يؤدي إلى زيادة الشر انقلب معصية ووجب النهي عن ذلك كما يجب النهي عن المنكر 1 هـ<sup>(74)</sup> قال أبو علي الجبائي: دلت الآية، على أنه لا يجوز أن يفعل بالكفار ما يزدادون به بعداً

ونفوراً عن الحق، إذ لو جاز أن نفعله لجاز أن يامر به، وكان لا ينهى عما ذكرنا، وكان لا يأمر بالرفق بهم عند الدعاء كقوله لموسى وهارون " فقولوا له قولاً ليناً" (75) من هنا قال بعض العلماء " إن في هذه الآية ضرب من المودعة، ودليل على وجوب الحكم بسد الذرائع وأنه لا يجوز لاحد أن يفعل فعلاً جائزاً يؤدي الى محذور (76)، وأنت تجد أن الشارع الكريم قد وجهه نهي إلى مآل الفعل، فمنعه للنتيجة، وإن كان يعلم من المكلف الباعث الحسن النية المحتسبة كما يمكن القول بأن الأخذ بقاعدة سد الذرائع في هذا النص هو الذي يتسق مع حكمة النقل في الدعوة وسند ذلك قوله تعالى: ﴿ ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن ﴾ العنكبوت ٤٦، أو ﴿ جادلوهم بالتي هي أحسن ﴾ النحل 125 .

2. قال تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا ﴾ (77) وقولوا انظرنا ﴿ سورة البقرة آية 104. نهى الله سبحانه وتعالى المؤمنين عن أن يقولوا للنبيهم قولاً فيه جفاء، وأمرهم أن يتخيروا لخطابه من الألفاظ أحسنها، ومن المعاني أرقها، وإذا سأله لا يسأله على وجه التجهم منهم له، ولا بالفظاظة والغلظة، تشبهاً منهم باليهود في خطابهم لنبيه بقولهم " اسمع غير مُسمع وراعنا " وهي كلمة مسبة في لغتهم ويدل على ذلك قوله تعالى " من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليا بألسنتهم وطعنا في الدين " (78) فدل ذلك أن الذي عاتبهم عليه مما يسر اليهود (79) فسدلاً لذريعة الاجترار لمن كان معناه في ذلك غير المعنى الذي قصده المؤمنون في مخاطبة نبيهم أمروا بلفظة أخرى وهي قوله انظرنا فزال تعلق اليهود بهذه الذريعة التي تذرعوها بها لمسبته. قال الألوسي: نهى الله المؤمنين سداً للباب، وقطعاً للألسنة، وإبعاداً عن المشابهة 1هـ (80).

3. قال تعالى ﴿ واسألهم عن القرية ﴾ (81) التي كانت حاضرة البحر إذ يعدون (82) في السبت إذ تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعاً (83) ويوم لا يستون (84) لا تأتيهم ﴿ (85).

المعنى: سل يا محمد هؤلاء اليهود الموجودين عن قصة أهل القرية المذكورة، وهم يتجاوزون حدود الله بالصيد يوم السبت الذي نهوا عن الاصطياد فيه، إذ كانت الحيتان تأتيهم يوم سبتهم ظاهرة، فإذا كان في غير السبت، لم يجدوها، ولم يدركوها إلا في مشقة، ومؤنة شديدة، فقال بعضهم: لعلنا لو أخذنا يوم السبت وأكلناها في غير يوم السبت (86) فنحن لا نرتكب عين ما نهينا عنه، ولجأوا إلى حيلة اتخاذ الحياض وحفر الحفائر، وقيل أنهم نصبوا



به لاحتمال أن تكون على هيئة لا تحب أن يراها عليها اه<sup>(98)</sup>.

وهكذا نجد أن أمر النقل في الاستئذان كما يرد في العلاقات العامة نجده يرد في العلاقات الخاصة وما ذاك إلا سداً لذريعة الاطلاع على ما يكره الناس الاطلاع عليه وهذا يجعلنا نخلص إلى القول بأن سد الذرائع كما يجري في العلاقات العامة يجري في العلاقات الخاصة.

5. قال تعالى ﴿ قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم<sup>(99)</sup> ذلك أزكى لهم إن الله خبير بما يصنعون. وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن﴾ النور 31-30.

أمر الله سبحانه وتعالى الرجال بغض البصر عما لا يحل لهم النظر اليه، وكذا حفظ الفروج، وأمر النساء بمثل ما أمر به الرجال، لأن علاقة الرجل بالمرأة كعلاقتهما به، وقصده منها كقصدها منه وأنت تجد أمر النظر أوسع وأمر الفرج فمضيق لأن النظر يريد الزنا، ورائد الفجور، والبلوى فيه أشد وأكثر ولا يكاد يقدر على الاحتراس منه<sup>(100)</sup> ولما كان ذلك كذلك أمر النقل بإبصار هذا الباب وسد كل ذريعة يتذرع بها إليه مما فيه إثارة ودواع للفتنة. ﴿ ولا يبدین زینتھن إلا ما ظهر منها﴾ سورة النور 31<sup>(101)</sup>.

أمر سبحانه وتعالى النساء ألا يظهرن زينتھن للناظرين إلا ما استثناءه من الناظرين، وما ذاك إلا سداً لذريعة الافتتان، وذكر الزينة دون مواقعها مشعر بأن ما ذكر من باب الكناية على ما قاله الطيبي<sup>(102)</sup> للمبالغة في الأمر من أجل التصون والتستر لأن هذه الزينة واقعة على مواضع من الجسد لا يحل النظر إليها إلا بحققها، فتكون حرمة النظر إلى المواقع بدلالة عبارة النص، وهذا شاهد على أنه يجب على النساء أن يحتطن في سترها ويتقين في الكشف عنها وما ذاك إلا سداً لذريعة الإثارة التي فيها مظنة فتنة والمظنة تقوم مقام المثنة في بناء الحكم الشرعي عليها كما يقول علماء الأصول. قال ابن عطية ويظهر لي بحكم الآية أن المرأة مأمورة بألا تبدي وأن تجتهد في الإخفاء لكل ما هو زينة، ويقع الاستثناء في كل ما غلبها، فظهر بحكم ضرورة حركة فيما لا بد منه، أو اصلاح شأن، ونحو ذلك مما ظهر على هذا الوجه، فهو المعفي عنه، فغالب الأمر أن الوجه والكفين يكثر منهما الظهور، وهو الظاهر في الصلاة، ويحسن بحسنة الوجه أن تستتر إلا من ذي حرمة محرمة، ويحتمل لفظ الآية أن الظاهر من الزينة لها أن تبدي

ولكن يقوي ما قلناه الاحتياط ومراعاة فساد الناس اهـ (103).  
 ﴿وليضربن بخموهن (104) على جيوبهن (105) سورة النور ٣١.

قال المفسرون: كانت نساء الجاهلية يشددن خمرهن ويسدلنهن من خلفهن، وأن جيوبهن كانت من الأمام، فكانت تنكشف نحورهن، وقلائدهن، فأمرن أن يضربن مقانعهن على الجيوب، لتغطي بذلك أعناقهن، ونحورهن، وما يحيط به من شعر وزينة من الحلي، في الأذن والنحر وموضع العقدة منها، وفي ذلك دلالة على أن المراد بالزينة ما يعم الخلقة وغيرها، فكأنه تعالى منعهن من إظهار محاسن خلقتهن بأن أوجب سترها بالخمار (106) فجاء تعبير النقل بالضرب، وذلك مبالغة في الإلقاء، والباء للالصاق وما ذاك إلا سداً لذريعة الإثارة وإغلاقاً لباب الافتتان بهن. ﴿ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن﴾ النور 31، قال ابن عباس وقتادة: كانت المرأة تمر بالناس، وتضرب الأرض برجلها ليقعقع خلخالها وقيل كانت تضرب بإحدى رجلها الأخرى ليعلم أنها ذات خلخالين، ومعلوم أن الرجل تغلب عليه شهوة النساء إذا سمع صوت الخلخال يصير ذلك له داعية زائدة في مشاهدتهن (107) فسداً لذريعة الإثارة وجلب الانتباه علل النقل ذلك بقوله ﴿ليعلم ما يخفين من زينتهن﴾ فنبه به على أن الذي لأجله نهى عنه أن تعلم زينتهن من الحلي وغيره، قال ابن العربي: فمن فعل ذلك فرحاً منهن بحليهن، فهو مكروه ومن فعل ذلك تبرجاً، وتعرضاً للرجال فهو حرام، وكذلك من صر بنعله من الرجال إن فعل ذلك عجباً، حرم، فإن العجب كبيرة، وإن فعل ذلك تبرجاً لم يجز (108) إذ علاقة الرجل بالمرأة كعلاقتها به وقصده منها كقصدها منه، فربما يكون سماع هذه الزينة أشد تحريكاً للشهوة من إبدائها (109)، ورب أناس تحرك شهوتهم وشوشة الحلي أكثر من الرؤية، قال الألوسي: فإن ذلك مما يورث الرجال ميلاً إليهن ويوهم أن هن ميلاً إليهم اهـ (110) فسداً لذريعة الإثارة ودرءاً لهذا التوهم توجه النقل بالنهي عن ذلك.

6. قال تعالى " يا ايها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم، والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات، قبل صلاة الفجر، وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ومن بعد صلاة العشاء ثلاث عورات لكم " سورة النور ٥٨ .

أدب الله عز وجل عباده في هذه الآية بأن أمر الغلمان والصغار بالإستئذان على أهلهم، في



هذه الاوقات الثلاثة، وهي الاوقات التي تقتضي عادة الناس فيها الانكشاف، وملازمة التعري، فما قبل الفجر وقت انتهاء النوم، ووقت الخروج من ثياب النوم، وليس ثياب النهار، ووقت القائلة وقت التجرد أيضاً لشدة الحر، وبعد صلاة العشاء، وقت التعري للنوم، فحالة التكشف غالبية في هذه الاوقات<sup>(111)</sup> ونظراً لتشكيل هذه الاوقات مظنة التجرد من الملابس، وابداء العورات ومظنة الخلوة بالأهل<sup>(112)</sup> أورد النقل الأمر بالاستئذان سداً لذريعة الاطلاع على ما لا يجوز الإطلاع عليه في هذه الأحوال، قال ابن كثير: أمر الخدم والأطفال أن لا يهجموا على أهل البيت في هذه الاحوال لما يخشى من ان يكون الرجل على أهله أو نحو ذلك من الاعمال اهـ<sup>(113)</sup>.

وهكذا نرى بأن هذا الإستئذان الذي أورده النقل في هذا المقام هو استئذان خاص، لأنه اشتمل على استئذان الاقارب بعضهم على بعض، وما تقدم في أول السورة فهو استئذان عام، لأنه اشتمل على استئذان الأجانب بعضهم على بعض، والذي يمكن استخلاصه هو أن سد الذرائع كما يتأتى في العلاقات العامة يتأتى في العلاقات الخاصة وكما يرد تلوين الخطاب في العموميات يرد في الخصوصيات.

7. قال تعالى: " فابعثوا أحداكم يورقكم هذه إلى المدينة، فلينظر أيها أزكى طعاماً فليأتكم برزق منه، وليتلطف، ولا يشعروا بكم أحداً، إنهم إن يظهروا عليكم يرجونكم. " الكهف ١٩ ، ٢٠ .

ترى بأن أمر التلطف عام، يشمل حالة الذهاب والإياب، وشراء الطعام ، الطلب بتدقيق النظر، وإبداء الاخفاء والتخفي بكل ما يقدر عليه من وسائل التمويه، ويؤيد ذلك النهي الذي ورد به النقل " ولا يشعرون بكم أحداً " فهذا النهي يتضمن التأكيد للأمر بالتلطف (٣) وما هذا الاحتراس وتلك المبالغة في أخذ الحيطة والحذر إلا سداً لذريعة معرفتهم وانكشاف أمرهم حتى لا يؤدي ذلك الى رجهم.

8. قال تعالى " فقولوا له قولاً ليناً " طه ٤٤ ، لا تعنفاه في قولكم، وارفقاه في الدعاء، مع أنه من اعظم اعدائه، وأشدهم كفراً، وأعتاهم عليه، وما ذلك إلا سداً لذريعة تنفيره، وإثارة غضبه، ولما فيه من إلزام الحجة وقطع المعذرة<sup>(115)</sup>، قال الرازي: إن من عادة الجبابة إذا غلظ لهم في

الوعظ، أن يزدادوا عتواً، وتكبّراً، والمقصود من البعثة حصول النفع، لا حصول زيادة الضرر،  
فلهذا أمر الله تعالى بالرفق اهـ. (116).

9. قال تعالى " يا ايها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا  
البيع " الجمعة آية ٩ . توجه الله تعالى بالنهي عن البيع وقت النداء من يوم الجمعة وذلك سداً  
لذريعة التشاغل بكل ما يعيق عن حضورها (117).

## الفصل الثالث

### العقل وسد الذرائع

#### التدبير الاحترازي

تمهيد:

من الاهداف التي يرمي اليها التشريع حفظ النظام العام، وذلك عن طريق العقوبة المقررة لذلك، ولكن إذا قصرت العقوبة عن اداء وظيفتها الاجتماعية، فما السبيل الى ما يعصدها ويعوضها عما افتقدته من فاعلية؟

لقد ثار الجدل حول أهمية التدابير الاحترازية، وحول تحديد مكانها إلى جانب العقوبات، وهل يقوم النظامان جنباً الى جنب أن تحل التدابير الاحترازية محل العقوبات؟ والإجابة عن ذلك تكمن في مقدار صلتنا بالتدبير الاحترازي المقتصرة على تعريفه، ونشأته، وغايته، وشروطه، بما يحقق الغرض من الدراسة.

#### المطلب الأول: في تعريفه ونشأته:

التدبير لغة: النظر في عاقبة الأمر، والاحتراز، من احتراز منه وتحرز أي توقى، والحرز: الموضع الحصين، وحرزه: حفظه أو هو ابدال والأصل حرسه<sup>(118)</sup> فكان المعنى مأخوذ من الاحتراس والحيلة وأخذ الحذر.

أما في الاصطلاح: فهو عبارة عن مجموعة من الإجراءات تواجه خطورة إجرامية كامنة في شخص مرتكب جريمة لتدراها عن المجتمع<sup>(119)</sup>.

يبين لنا هذا التعريف أن التدبير الاحترازي ما هو إلا مجموعة من الإجراءات تفرض على شخص أو أشخاص لهم سوابق إجرامية، والهدف منها منع العجرام، ودفع خطره، أو ما يمكن التعبير عنه " بسد ذرائع الإجرام " كإجراء وقائي في مكافحته، فلها طابع القسر والإجبار ولا يترك الخيار فيها للمجرم ولو كانت في ذاتها تدابير علاجية، ومصدر الإلزام فيها أنها تهدف الى صيانة المجتمع من الإجرام<sup>(120)</sup>.

المدرسة، إذ قابلت التشريعات التقليدية دعواها بالإستنكار، لكن التجربة كشفت عما لهذه التدابير من دور لا يسع العقوبة بمفردها القيام به، فتقبلت بعض التشريعات صوراً من هذه التدابير على نحو يختلف من حيث المدى والتأصيل، فأولى محاولات إدخال التدابير الاحترازية في التشريع الوضعي كانت محاولة "لو كيني" واضع قانون العقوبات الايطالي الصادر سنة ١٨٨٩ م ولكن هذه المحاولة كانت مستترة إذ أطلق على هذه التدابير - إنفاذاً للأفكار التقليدية التي استوحاها هذا القانون - تعبير العقوبات، وكانت المحاولة الصريحة الجادة في هذا الصدد هي محاولة "اشتوس" الذي وضع مشروعاً لقانون العقوبات السويسري سنة ١٨٩٣ م اتخذت فيه التدابير الاحترازية مكانها كنظام قانوني مستقل إلى جانب العقوبات وهذا المشروع هو الأنموذج الذي نهجت على نهجه أغلب التشريعات الوضعية الحديثة<sup>(122)</sup>.

المطلب الثاني: في غايته وشروطه:

غايته: يبرر قيام هذا النظام عدة أمور:

أولها: قصور العقوبة وحدها عن مكافحة الإجرام، ففي مواضع لا يجوز توقيع العقوبة على المجرم، كحالة المجرم المجنون، وفي مواضع أخرى تبدو العقوبة غير كافية لمواجهة الخطورة الإجرامية، كحالة معتاد الإجرام فلو اكتفى المشرع بها لعجز عن مكافحة الإجرام، يقول الدكتور محمود نجيب حسني: "ومن ثم كان التبرير الحقيقي للتدابير الاحترازية هو سد مواضع الثغرات والقصور في نظام العقوبات ا هـ.<sup>(123)</sup> وهذا القول ينبئك أن الهدف من التدابير الاحترازي هو مساعدة التشريع وتلاشي مواطن القصور فيه وذلك سداً للذرائع الاجرام وإغلاقاً لباب الجريمة قدر الإمكان، كما ينبئك اعترافاً بالدور الأساسي للعقوبة في مكافحة الإجرام والدور الثانوي للتدبير الاحترازي.

ثانيها: الحرص على حماية الحريات العامة، فأغلب هذه التدابير لا مفر للمجتمع من اتخاذها، لأنها الوسيلة المتعينة لوقيته من خطورة لا شك فيها، ومثال ذلك، اعتقال المجرم المجنون، والمجرم المعتاد على الإجرام، فلو رفضنا الاعتراف بها كنظام جنائي يخضع لقاعدة شرعية، ونحوظ به ضمانات التدخل القضائي فنحن إذن نرده **إلى أصوله الأولى** حين كان نظاماً إدارياً

يخشى معه التعسف والاستبداد<sup>(124)</sup>. يتبين لنا من هذا القول أن التدبير الاحترازي يشكل موجباً من موجبات السلامة العامة، وسداً لذريعة التعدي على الحريات العامة من قبل المجرمين في المجتمع.

ثالثها: إعادة تأهيل المنحرف اجتماعياً للحياة الاجتماعية القديمة على حد تعبير حركة الدفاع الاجتماعي<sup>(125)</sup>.

شروطه: لكل تدبير احترازي شروطه التي تستخلص من نوع ودرجة الخطورة الإجرامية التي يراد أن يواجهها، وتختلف التدابير فيما بينها من خذخ الوجهة، ولكن ثمة شرطان يثوران عند البحث في جميع التدابير الاحترازية.

أولاً: ارتكاب جريمة سابقة: يتجه الرأي الغالب في الفقه الى اشتراط ارتكاب المتهم جريمة حتى يتصور أن يثور البحث في إنزال التدبير الاحترازي لئلا يلزم من ذلك التعدي على الحريات الفردية إذ السماح بإنزال التدبير الاحترازي على شخص لم يرتكب جريمة لمجرد احتمال أنه قد يرتكبها في المستقبل هو عدوان خطير على الحريات الفردية<sup>(126)</sup> لما في ذلك من سلب للحرية غير محدد الزمن ويدعم هذا خضوع مبدأ التدابير الاحترازية وحالات توقيعها لمبدأ الشرعية لما في ذلك من بيان للناس إذ يبين لهم عاقبة سلوكهم فيحملهم على اجتنابه تحاشياً لهذه العاقبة وهنا يثور سؤال مؤداه ما السبيل الى القول باحتمال اراكاب شخص جريمة في المستقبل هل هي تحريات السلطات العامة وقد لا يخلو الأمر من التعسف والاستبداد أم غيرها؟ والمعيار الذي أخذ به مؤتمر الجمعية الدولية للدفاع الاجتماعي اللذان انعقدا في انفير سنة ١٩٥٤ وفي ميلانو سنة ١٩٥٦ هو ارتكاب جريمة بالفعل وذلك يشكل قرينة احتمالية إذ الغالب فيمن أجرم مرة أن يخشى إجرامه من جديد وليس الشأن غالباً كذلك فيمن لم يسبق إجرامه<sup>(127)</sup> وبذا يراد بالجريمة في مدلول النظرية العامة للتدابير الاحترازية الفعل الإجرامي المتصف من الناحية الموضوعية بطابع عدم المشروعية ويتبين لنا من ذلك أن الركن المعنوي ليس من عناصر الجريمة في هذا المدلول ولا يعبأ به في التدبير الاحترازي ومن ثم كان التدبير الاحترازي جائزاً إزاء من لا يتصور توافر الركن المعنوي لديه كالمجنون. نجد هنا أن المشرع يحل مظنة الخطورة الإجرامية محل الخطيئة فتقوم الأولى في نظرية التدبير الاحترازي بالدور

الذي تقوم به الثانية في نظرية العقوبة.

ثانياً: توافر الخطورة الإجرامية ويمكن توصيفها بأنها احتمال ارتكاب المجرم جريمة تالية " (128) وتوصيفها في المادة ١٠٣ - ١ من قانون العقوبات العراقي " وتعتبر حالة المجرم خطرة على سلامة المجتمع إذا تبين من أحواله وماضيه وسلوكه ومن ظروف الجريمة وبواعثها أن هنالك احتمالاً جدياً لإقدامه لاقتواف جريمة أخرى يتبين من ذلك أن الخطورة الإجرامية ما هي إلا مجرد احتمال أو خشية وإنما بهذا التوصيف تعد نوعاً من التوقع في المستقبل وموضوع هذال التوقع هو جريمة صدرت عن شخص قام بارتكابها سابقاً فالاحتمال مجرد حكم موضوعه علاقة السببية ولكنه تصور ذهني لها ومن ثم كان الكيان المادي منفياً ويفترض الوجود الحال للعوامل التي تكمن فيها القوة السببية كما يفترض أن النتيجة لهذه العوامل لم تتحقق بعد فالاحتمال ما هو الا خلاصة عملية ذهنية جوهرها استقرار العوامل السببية السابقة. وتصور القوانين الطبيعية التي تحدد قوتها وترسم اتجاه تطوراتها ثم توقع النتيجة التي ينتظر أن تتبلور فيها هذه الآثار وسواء كانت أسباب الجريمة داخلية تتعلق بالتكوين البدني أو النفسي للمجرم أم كانت أسباباً خارجية ترجع الى بيئته الاجتماعية فهل تشكل أساساً لمبدأ الاحتمالية وتصلح بداية لتسلسل سببي ينتهي إلى وقوع جريمة ام لا؟ وعلى هذا النحو كان موضوع الاحتمال هو علاقة سببية تربط بين العوامل الإجرامية والجريمة وهذه العوامل حالة ولكن الجريمة غير واقعة الآن إنما في المستقبل ويتحمل أعباء ومسئولية هذا التحديد الوظيفة القانونية للخطورة الإجرامية هذه الوظيفة التي تشكل سبباً لاتخاذ تدابير تهدف الى وقاية المجتمع من مخاطر جرائم تالية ومن هنا يتعين القول بأن هذه الخطورة هي خطورة إقدام المجرم على سلوك إجرامي لاحق لكن هذا الإقدام غير منصب على جريمة بعينها ولا مجال للتكهن بزمان وقوعه بعد ارتكابه للجريمة الأولى. وهذا يفسر بأن وظيفة التدبير الاحترازي ليست وقاية المجتمع من جريمة معينة ولكنها المساواة في تقدير هذا العنصر من عنصري الخطورة الاجرامية وبذا ينكشف الوجه الحقيقي للخطورة الإجرامية أنها احتمال منصرف إلى المجرم باعتباره سوف يرتكب جرائم جديدة أكثر من احتمال انشغالها إلى هذه الجرائم ذاتها، بمعنى أن موطن الخطورة هو شخص المجرم وليس واقعة أو وقائع مادية

معينة<sup>(129)</sup> وبعقد مقارنة موجزة بين ما ذهب إليه القانون الوضعي وما ذهب إليه الشريعة الإسلامية في محاربة الإجرام والجريمة نجد اليون شاسعاً في هذا الصدد، إذ العقوبة المقررة في القانون الوضعي غير كافية ولا شافية<sup>(130)</sup> حتى لو انضمت إليها ضمانة التدابير الاحترازية والواقع<sup>(131)</sup> أكبر شاهد على ما نقول. كما نجد أن القانون الوضعي يطبق مبدأ التدبير الاحترازي على من اعتاد الإجرام وأصبح ذا خطورة على المجتمع بينما يتلخص موقف الشريعة في ان الجرائم التي تمس كيان المجتمع مساً مباشراً كالحدود عاقبت عليها الشريعة بعقوبات رادعة، وأهملت في تقدير العقوبة شخصية الجاني إبقاء على الجماعة وحماية لها<sup>(132)</sup> فالمجرم الخطر تستأصل شأفته ويخلص المجتمع من شروره بعد توفر الأركان المادية والمعنوية للجريمة.

أما الجرائم التي ليس لها مساس بكيان المجتمع والتي يطلق عليها الجرائم البسيطة، فقررت الشريعة عقوبة التعزير، وفي هذا النوع تهتم الشريعة بمحاربة الجريمة وفي نفس الوقت تهتم بشخصية الجاني. إذاً التعزير معناه التأديب مطلقاً على ذنوب لم تشرع فيها الحدود ويختلف حكمه باختلاف حاله وحال فاعله، ويقبل العفو، وفيه تأديب استصلاح وزجر يختلف بحسب اختلاف الذنب ويكون بالحبس<sup>(133)</sup>، وحتى الحبس فإن موقف الشريعة يختلف اختلافاً بيناً عن موقف القوانين الوضعية، ذلك أن عقوبة الحبس في القوانين الوضعية هي العقوبة الأولى، أو هي العقوبة الأساسية التي يعاقب بها في كل الجرائم خطيرة أم بسيطة، أما في الشريعة الإسلامية فعقوبة الحبس ليست إلا عقوبة ثانوية لا يعاقب بها إلا على الجرائم البسيطة، وهي عقوبة اختيارية للقاضي أن يعاقب بها أو يتركها، وليس له أن يعاقب بها إلا إذا غلب على ظنه أنها مفيدة<sup>(134)</sup> ويؤخذ على القوانين الوضعية في عقوبة الحبس أنها محددة، فبعد إنهاء محكومية المجرم يخرج من السجن ولا يعلم حاله هل انصلح أمره أم لا؟ وقد يعود الى مسرح الجريمة ثانية والواقع ينبئنا بذلك، وما جاءت تسميته بالخطر إلا من التكرار، اما في الشريعة فإن الحبس غير محدد المدة يعاقب به المجرمون الخطرون ومعتادو الاجرام، أو تكرر منهم ارتكاب الجرائم الخطرة بمعنى أنه لا يخرج من السجن حتى الموت طالما حاله لم ينصلح ولم يثبت وهذا ما يشير إليه الفقه الحلبي.

قال القاضي أبو يعلى: إنه يجوز للأمر فيمن تكررت منه الجرائم ولم ينزجر عنها بالحدود أن يستديم حبسه إذا استضر الناس بجرائمه حتى يموت ليدفع عن الناس ١ هـ (135) وقال ابن عابدين: " إن للإمام قتل السارق سياسة، وكل من كان كذلك يدفع شره القتل ١ هـ (136) .

وهكذا نجد بأن التدابير الاحترازية كمقررات عقابية في القوانين الوضعية إزاء الجرائم الخطرة هي مندرجة تحت عقوبة التعزير في الشريعة الإسلامية. وسواء كانت العقوبة حداً أو تعزيراً أو تدبيراً احترازياً فإن الهدف من ذلك هو سد باب الذريعة للإجرام والجريمة.



## المبحث الثاني

### في نماذج نصية من القانون

تتميّح للفائدة سأعمد إلى ذكر بعض النماذج من النصوص القانونية كشواهد إثبات على الدعوى التي أثرت، وإليك طرفاً منها:

١ . نصت المادة ١٩ من قانون الأحداث المصري على انه في حالة تعدد الجرائم وضع الشارع له حداً أقصى يختلف باختلاف جريمة الحدث فهو عشر سنوات إذا كانت جنائية، وخمس سنوات إذا كانت جنحة، وثلاث سنوات في حالات التعرض للانحراف والتدجابر التي ققرها الشارع إزاء الحدث المنحرف هي ذات التدابير التي قررها إزاء الحدث الذي يرتكب جريمة، ولا شك في أنه ليس لهذه التدابير صفة العقوبة فهي محض تدابير تهذيبية احترازية وهدف الشارع فيها منحصر في توقي الخطورة الصادرة عن حالة الانحراف وذلك سداً لذريعة تحول الحدث من حدث منحرف الى حدث مجرم.

٢ . نصت المادة ٣٣ من قانون العقوبات الأردني رقم ١٦ لسنة ١٩٦٠ على الحالات التي يجوز فيها فرض الكفالة الاحتياطية:

١- في حالة الحكم من اجل تهديد أو تهويل.

٢- في حالة الحكم من أجل تخريض على جنائية لم تفض إلى نتيجة.

٣- إذا كان ثمة مجال للخوف من أن يعود المحكوم عليه إلى إيذاء المجني عليه، أو أحد أفراد أسرته، أو الإضرار بأموالهم.

فأنت تجد في فرض الكفالة الاحتياطية في كل ما تقدم ما هو إلا سداً لذريعة التهديد أو التهويل أو اللجوء الى التخريض مرة ثانية أو العودة إلى إيذاء المجني عليه.

٣ . نصت المادة ١٧٣ من نفس القانون على أن من عرض على شخص من الأشخاص هدية، أو منفعة أخرى، أو وعده بها ليعمل عملاً غير حق، أو ليمتنع عن عمل كان يجب أن يقوم به عوقب إذا لم يلاقي العرض أو الوعد قبولاً، بالحبس لا أقل من ثلاثة أشهر، وبغرامة من عشرة دنانير إلى مائتي دينار وما ذاك إلا مدناً لذريعة الرشوة والارتشاء.

٤ . نصت المادة ٢٧٠ من قانون العقوبات العراقي رقم ١١١ لسنة ١٩٦٩ يعاقب بالسجن لمدة لا تزيد على سبع سنوات أو الحبس: كل من أمد مقبوضاً عليه، أو محجوزاً أو موقوفاً أو محبوساً بأسلحة أو آلات أو أدوات للاستعانة بها على الهرب أو ساعده على ذلك بأي وجه كان وتكون العقوبة السجن إذا وقعت الجريمة من المكلف بحراسته أو بمرافقيه أو بنقله. فتنصيص المشرع على هذه العقوبة من أجل سد ذرائع الهرب أو التهريب للمقبوض عليه.

٥ . نصت المادة ٢٨٠ - ٢٨١ من نفس القانون " يعاقب بالسجن لمدة لا تزيد على عشر سنوات على كل من زور أو قلد سواء بنفسه أو بواسطة غيره سندات مالية أو أوراق نقد أو أوراقاً مصرفية معترف بها قانوناً عراقية كانت أم أجنبية بقصد ترويجها أو إصدار هذه الأوراق المزورة أو المقلدة، أو ادخلها العراق، أو دولة أخرى أو تعامل بها وهو في كل ذلك على بينة من أمرها فتشريع هذه العقوبة من أجل سد ذريعة تزوير وترويج تداول العملة. وهكذا نجد أن الاخذ بالأحوط هو الأليق بحكمة التشريع نقلاً كان أم عقلاً. ويقول الشاطبي: " الشريعة مبنية على الإحتياط، والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة " (١٣٧) هـ.

وقال ابن القيم الجوزية: إذا حرم الرب تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضي إليه فإنه يحرمها ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه، وتثبيتاً له، ومنعاً أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضاً للتحريم وإغراءً للنفوس به وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإلباء بل سياسة ملوك الدنيا تأبى ذلك، فإن أحدهم إذا منع

جنده، أو رعيته أو أهل بيته من شيء ثم أباح لهم الطرق والأسباب والذرائع الموصلة إليه لعد متناقضاً ولحصل من رعيته وجنده ضد مقصوده وكذلك الأطباء إذا أرادوا حسم الداء منعوا صاحبه من الطرق والذرائع الموصلة إليه، وإلا فسد عليهم ما يرمون اصلاحه، فما الظن بهذه الشريعة الكاملة التي هي في أعلى درجات الحكمة والمصلحة والكمال؟ (١٣٨) وقال ايضاً: شد الذرائع أحد أرباع التكليف (١٣٩).

## الخاتمة

### في أهم النتائج

وعود على بدء تكون الإجابة قد تمت على ما أثير من أسئلة في بداية هذا البحث وبذا نخلص إلى أهم النتائج.

أولاً: إن مبدأ سد الذرائع متفق عليه بين الفقهاء في الجملة وإن لم يكن في المبنى فعلى المعنى.  
ثانياً: إن المبالغة بمبدأ سد الذرائع منهي عنها في النقل والعقل<sup>(140)</sup> لكن النقل استثنى ذلك وأخذ بذلك محافظة على مقصد ضروري من مقاصده وهو العرض، جلباً للثقة ودرءاً لمفاسد الشكوك التي تحوم حول الأعراض، أسمع وأبصر بحضارة تحاسب المنتسب إليها على نظرة، أو ضربة رجل فيها إثارة، بله على النظر إلى إثارة من قلامة ظفر<sup>(141)</sup> تخلصت منها المرأة ظناً منها بأن رؤية البعض قد تجر إلى رؤية الكل!

- "ذلكم أركى لكم وأطهر" " ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن" (142) - . وبين حضارة تبالغ في فتح الذرائع لكل ما فيه إثارة وفتنة!

ثالثاً: يأخذ التشريع في تأصيله بمبدأ سد الذرائع نقلاً كان أم عقلاً، لكن تأصيل النقل يختلف عن تأصيل العقل الحديث وإن التقى مع القديم - فما ذهب إليه العقل لمكافحة الجريمة وهو الحبس كتدبير احترازي، هو مقابل في الشريعة بالتأصيل الثانوي وهو التعزير ومنه الحبس وليس التأصيل الأساسي. وإن كان الهدف لكل منهما في تأصيله سد الذريعة لباب الجريمة. وإن الحبس المنتهي، بانتهاء مدته لا يفي بمكافحة الجريمة، وحتى يكون لهذه القوانين من نجاعة إذا أردنا تفعيلها، وأن يكتب لها النجاح، فلا بد أن تأخذ بتوجيهات الفقه الحنبلي وهو غدامة حبس المتهم الذي لا يرجى صلاحه حتى الموت، وهذا ما نقترحه ونوصي القوانين الأخذ به، وهكذا نجد بأن صيدلية الفقه مفتوحة لتقدم الوصفات التشريعية لما استشكل حله وعلاجه بالبعد عن شرع الله.

رابعاً: يجوز الحبس على الشبهو في النقل<sup>(143)</sup> والعقل<sup>(144)</sup> بناء على مبدأ سد الذرائع كإجراء وقائي وإن كان ذلك على خلاف الأصل انسجماً مع مقولة درهم وقاية خير من قنطار

علاج، وهذا هو الأحوط والذي يتمشى مع مبادئ السلامة العامة.

خامساً: إن مبدأ سد الذرائع يتغلغل في جميع حوالب الحياة العامة والخاصة وأمثلة ذلك، إجراءات التطعيم والحجر الصحي، ومراقبة الأسعار، وصلاحية الأغذية، والتفريق بين مقاعد الطلبة في الإختبارات، ورفع العقوبة إلى الإعدام في المخدرات، وتشديد الحراسات على المراكز الحساسة في الدول وتشديد التدابير الإحترازية في الموانئ البحرية والجوية والبرية، وما ذاك إلا سداً لذريعة التعريب والتهرب ونحوه.

### الهوامش

- (١) ابن منظور. جمال الدين بن مكرم بن منظور. لسان العرب ج٨ ص ٩٦ دار صادر بيروت
- (٢) ابن فارس. احمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ج ٢ ص ٣٥٠، دار الجليل بيروت.
- (٣) الزمخشري، محمود بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة ص ٢٩٧ كتاب الشعب مصر، الزبيدي، مرتضى الزبيدي/ تاج العروس من جواهر القاموس ج٥ ص ٣٣٣ بيروت.
- (٤) ابن منظور. لسان العرب، ج٨ ص ٩٧ ابن سيده: علي بن اسماعيل بن سيده. المحكم والمحيط الأعظم في اللغة ج٢ ص ٥٨ ط١، مصر.
- (٥) الزاوي. الطاهر احمد الزاوي، ترتيب القاموس المحيط ج٢ ج ٢٥٦ ج ٣ دار الفكر الزبيدي، تاج العروس ج٥ ص ٣٣٥.
- (٦) ابن منظور، لسان العرب ج٨ ص ٩٦، ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم في اللغة ج٢ ص ٥٨.
- (١) كالسلف الذي جر نفعاً.
- (٨) كأن يكرم بائع من أراد الشراء منه لأجل أن يغره بالبيع له بثمن مرتفع أو نحو ذلك.
- (٩) المكّي. محمد علي بن حسين المكّي، تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية ج٣ ص ٢٧٤ بيروت.
- (١٠) القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي. شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول. ص ٤٤٨ ج١ مكتبة الكليات الأزهرية، ابن جزّي، أبو القاسم محمد ابن أحمد، تقريب الوصول إلى علم الاصول، ص ٤١٥، تحقيق د. محمد المختار الشنقيطي، ط ١، الناشر القاهرة.
- (١١) الشاطبي. ابراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، الموافقات في أصول الشريعة ج٤ ص ١٩٩ بيروت.
- (١٢) ابن رشد، المقدمات والمهمّات لبيان ما اقتضته رسوم المرونة من الأحكام الشرعية ج٢ ص ٥٢٤، دار صادر بيروت/ الشوكاني. محمد بن علي بن محمد إرشاد الفحول ص ٢٤٦ ج١ مصر.
- (١٣) ابن العربي. أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي. أحكام القرآن ج٢ ص ٧٤٣ ج٣ دار الفكر.
- (١٤) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن ج٢ ص ٥٨، ٥٧، دار الفكر.
- (١٥) ابن القيم. أبو عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين ج٣ ص ١٤٧ بيروت.
- (١٦) ابن بدران. عبد القادر بن أحمد بن مصطفى المعروف بابن بدران الدمشقي، المدخل الى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص ١٣٨.
- (١٧) هو ما كان بالفصل والجنس تقريباً. شرح الخبيصي على متن تهذيب المنطق ص ٣١، (١٨) وهو ما كان بالخاصة. كالضحك والمتعجب، والقصود هنا التعريف بالمعنى العام، تيسير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية، د. محمد شمس الدين سالم ص ٧٧-٧٨، ط٣ مطبعة دار التاليف، مصر ١٣٨٦هـ-١٩٦٧م.
- (١٩) لخص لنا ابن رشد صورة المسألة فقال: الصورة التي يعتبرها مالك في الذرائع في هذه البيوع هي أن يتذرّع منها

إلى انظرني أردك، أو إلى بيع مالا يجوز متفاضلاً، أو بيع مالا يجوز نساء، أو إلى بيع وسلف، أو إلى ذهب وعرض بذهب، أو إلى بيع وتعجل، أو بيع الطعام قبل أن يستوفى، أو بيع وصرف فإن هذه أصول الربا ابن رشد، محمد بن محمد بن أحمد. بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج ٢، ص ١٤٢-١٤٣، ج ٣، مصر، ابن جزري، محمد بن أحمد، القوانين الفقهية، ص ١٧٨، بيروت، مكتبة أسامة.

(٢٠) المكي: محمد علي بن حسين المكي المالكي، تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية ج ١، ص ٢٤٧، عالم الكتب، بيروت. القرافي: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٨، ج ١، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر.

الشنقيطي: عبدالله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، نشر البنود على مراقبي السعود ج ١، ص ٢٦٥، اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي (المغرب والإمارات المتحدة).

ابن قيم الجوزية: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. إعلام الموقعين. ج ٣، ص ١٤٨، بيروت. (٢١) القرافي: أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي. أيوار البروق في أنوار الفروق ج ٣، ص ٢٦٦، بيروت.

(٢٢) أبو زهرة: محمد أبو زهرة. أصول الفقه ص ٢٣١، دار الفكر العربي / القاهرة.

(٢٣) سورة الأنعام آية ١٠٨ .

(٢٤) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين ج ٣، ص ١٤٩، مقدمات ابن رشد ج ٢، ص ٥٢٤ .

(٢٥) سورة البقرة آية ١٠٤ .

(٢٦) المرجع السابق.

(٢٧) القرافي. أنوار البروق في أنوار الفروق ج ٣، ص ٢٦٦ .

(٢٨) الشوكاني. إرشاد الفحول ص ٢٤٧ .

(٢٩) سورة البقرة آية ٢٧٥ .

(٣٠) القرافي. أنوار البروق ج ٣ ص ٢٦٧ / محمد علي حسين المكي / تهذيب الفروق ج ٣ ص ٢٧٥ .

(٣١) وجه القياس: أنه يثبت عليه الثمن بالبيعة الأولى تماماً، والبيعة الثانية غير الأولى فلا يحرم عليه أن يبيع ماله بنقد، وإن كان اشتراه إلى أجل، أرأيت لو كانت المسألة بحالها فكان باعها بائة دينار واشترها ببايتين نقداً فهذا جائز. الشافعي. محمد بن إدريس / الأم ج ٣، ص ٧٨، دار المعرفة بيروت.

(٣٢) المرجع السابق.

(٣٣) ابن رشد . المقدمات والممهّدات ج ٢، ص ٥٣٦ .

(٣٤) المرجع السابق ج ٢، ص ٥٣٥ .

(٣٥) محمد علي بن حسين المكي. تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية ج ٣، ص ٢٧٥ .

(٣٦) الشوكاني. إرشاد الفحول ص ٢٤٧ .

- (٣٧) أخرجه البخاري عن النعمان بن بشير بنحوه في كتاب البيوع باب الحلال بين والحرام بين، فتح الباري، ٤، ص ٣٢٠، ط ٢، القاهرة، أخرجه أبو داود في سننه عن النعمان بن بشير بلفظ مقارب في كتاب البيوع رقم ٢٨٤٨، ج ١، ص ٦٤٠، الرياض.
- (٣٨) ابن رشد، المقدمات والمهدات ج ٢، ص ٥٢٦ .
- (٣٩) سورة البقرة آية ٢٧٥ .
- (٤٠) أنوار البروق ج ٣ ص ٢٦٨ / محمد علي حسين المكي / تهذيب الفروق ج ٣ ص ٢٧٦ .
- (٤١) المرجع السابق. أخرجه مالك في الموطأ عن أبي هريرة بلفظه في كتاب البيوع باب ما يكره من بيع التمر رقم ١٣٥٢ شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك ج ٣ ص ٢٦٦ - ٢٦٧ دار المعرفة بيروت.
- (٤٢) أنوار البروق ج ٣ ص ٢٦٨
- \*\*\* الصاع: وعاء يكال به، وهو أربعة أمداد، كل مدرطل وثلاث، والرطل أربع حفنات بكفي الرجل، الطاهر الزاوي: ترتيب القاموس ج ٢ ص ٨٦٨ ط ٢ عيسى البابي الحلبي.
- (٤٣) محمد بن إدريس الشافعي، الأم ج ٣ ص ٧٤ دار المعرفة بيروت .
- (٤٤) المرجع السابق.
- (٤٥) أنوار البروق ج ٣ ص ٢٦٨ .
- (٤٦) الدردير / أبو البركات أحمد الدردير / الشرح الكبير / حاشية الدسوقي / ج ٣ ص ٧٦ مصر جواهر الإكليل شرح العلامة خليل في مذهب الإمام مالك ج ٢ ص ٢٨ - ٢٩ / دار الفكر.
- (٤٧) محمد أبو زهرة، الإمام مالك ص ٣٤٧ ج ٢، دار الفكر العربي / الشاطبي. أبو اسحق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، ج ٢ ص ٢٦٦ - ٢٦٧ بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد / مطبعة محمد علي صبيح.
- (٤٨) وإذا كان هذا هو الاحواط فلا يغيب عن بالنا أنه كما يحمد الأخذ بالأحواط في مبدأ سد الذرائع في أغلب الأحيان إلا أنه قد تدم المبالغة فيها في أحيان أخرى، لأن المغرق فيها قد يمتنع عن أمر مباح أو مندوب أو واجب خشية الوقوع في ظلم، كامتناع بعض العادلين عن تولي أموال اليتامى، وأموال الأوقاف خشية التهمة من الناس، أو خشية على أنفسهم من أن يقعوا في الظلم، ولأنه يلاحظ أن بعض الناس قد يمتنع عن أمور كثيرة، خشية الوقوع الحرام ولذلك قيد ابن العربي ذلك بقوله: " إن ما يحرم للذريعة إنما يثبت إذا كان المحرم الذي لسد الذريعة يثبت تحريمه بنص لا لقياس، ولا للذريعة، فلا يصح أن يترك تولي مال اليتيم لخشية الظلم، فقد أذن الله تعالى في صورة المخالطة وكل المخالطين في ذلك إلى أمانتهم بقوله " والله يعلم المفسد من المصلح " آية ٢٢٠ من سورة البقرة وكل أمر محفوف وكل الله سبحانه المكلف إلى أمانته، ولا يقال أنه يتذرع إلى محذور فيمتنع، كما جعل الله تعالى النساء مؤتمنات في فروجهن مع عظيم ما يترتب على قولهن في ذلك من الأحكام، ويرتبط به من الحل والحرم والأنساب وإنجاز أن يكذبن ١ هـ أحكام القرآن ج ٣ ص ٦٥ دار الكتب المصرية. قال القرافي: الوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح القاصد أقبح الوسائل وإلى ما هو متوسط متوسط ١ هـ شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٩ .

- (٤٩) الشافعي - أبو عبد الله محمد بن إدريس. الأم ج٧ ص ٣١٢. دار الفكر بيروت.
- (٥٠) الشافعي. الأم ج٣ ص ٧٤ دار المعرفة بيروت.
- (٥١) المرجع السابق ج٧ ص ٣١٢.
- (٥٢) المرجع السابق ج٣ ص ٧٨ - ٧٩.
- (٥٣) المرجع السابق ج٧ ص ٣١٢.
- (٥٤) المرجع السابق ج٧ ص ٣١٢.
- (٥٥) الأم. ج٧ ص ٤٨ دار المعرفة بيروت.
- (٥٦) النووي، أبو زكريا يحيى الدين بن شرف النووي/ المجموع شرح المذهب/ ج٤ ص ٢٠٥ دار الفكر.
- (٥٧) المرجع السابق ج٤ ص ٢٠٦.
- (٥٨) المرجع السابق ج٤ ص ٤٨٦.
- (٥٩) المرجع السابق ج٤ ص ٤٩٤.
- (٦٠) المرجع السابق ج١٥ ص ٤٩٤.
- (٦١) الكاساني: علاء الدين أبو بكر بن مسعود/ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج٢ ص ١٠٥ بيروت.
- (٦٢) المرجع السابق.
- (٦٣) المرجع السابق، ج٢ ص ١٠٦.
- (٦٤) المرجع السابق ج٢ ص ١٠٧.
- (٦٥) المرجع السابق ج٢ ص ١٠٦.
- من المسائل التي تتخرج على هذه القاعدة. مسألة قتل الجماعة بالواحد، فإن جمهور فقهاء الأمصار قالوا بذلك ومنهم مالك والشافعي وأبو حنيفة وأحمد سواء كثرت الجماعة أو قلت وبه قال عمر، حتى روي عنه أنه قال: لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً، ووجه المصلحة أن القتل معصوم، وقد قتل عمداً فأهداره دأع إلى حرم أصل القصاص، واتخاذ الاستعانة والاشتراك ذريعة إلى السعي بالقتل إذا علم أنه لا قصاص فيه، فإن قيل إن المشترك ليس بقاتل تحقيقاً وهذا أمر بدعي في الشرع وهو قتل غير القاتل؛ فعلى التحقيق أنه لم يقتل إلا القاتل وهم جماعة من حيث الإجماع عند مالك والشافعي فهو مضاف إليهم تحقيقاً إضافته إلى الشخص الواحد، وإنما التعيين في تنزيل الأشخاص منزلة الشخص الواحد لما في ذلك من حفظ مقاصد المشرع في حقن الدماء، إذ القتل إنما شرع لنفي القتل وإذا كان كذلك فلو لم تقتل الجماعة بالواحد، وكذا لو اشترك اثنان فما فوق في قطع يد قال مالك والشافعي تقطع الأيدي باليد، وكذا لو سرقوا نصاباً بالتعاون والاشتراك تقطع أيديهم كلهم ابن رشد، بداية المجتهد ج٢ ص ٣٩٩ - ٤٠٠ ج٣/ الشاطبي. الاعتصام ج٢ ص ١٢٥ - ١٢٦ / ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين ج٣ ص ١٤٣ وقد التقى قانون العقوبات الأردني مع ما ذهب إليه فقهاء الشريعة الإسلامية في هذه المسألة حيث نصت المادة ٧٦ من قانون العقوبات الأردني رقم ١٦ لسنة ١٩٦٠ "إذا ارتكب عدة أشخاص متحدين جنائية أو جنحة أو كانت الجنائية



أو اللجنة تتكون :

- من عدة افعال، فأتى كل واحد منهم فعلاً أو أكثر من الأفعال المكونة لها، وذلك بقصد حصول تلك الجناية، أو اللجنة اعتبر جميعهم شركاء فيها، وعوقب كل واحد منهم بالعقوبة المعنية لها في القانون كما لو كان فاعلاً مستقلاً لها.

وبناء على ما تقدم يمكنك تخريج حكم احتجاز الرهائن، وخطف الطائرات، والمطالبة بالفدية على ذلك. قال صاحب فتح الودود على مراقبي السعود: قلت وهذا أوضح دليل على أن مداراة أهل بلادنا هذه غير جائزة لأن اللصوص المدارين عندنا مخاطبون بفروع الشريعة قطعاً ولأن مداراتنا زيادة إعانة الظالم على ظلمه، واغراء على الظلم فالفسدة فيها أرجح من المصلحة أو مساوية لها اهـ، العلامة محمد يحيى الولاقي ص ١٨٧ . الرياض.

(٦٦) شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٨ / انوار البروق ج٣ ص ٢٦٦ .

(٦٧) إرشاد الفحول ص ٢٤٦ .

(٦٨) الشاطبي، الموافقات ج٤ ص ١٩٧ دار المعرفة بيروت.

(٦٩) سبب نزول الآية: قال ابن عباس: قالوا: يا محمد لتنتهين عن سبك الهتنا أو لنهجون ربك، قال قتاده: كان المسلمون يسبون أو ثان الكفار فيردون ذلك عليهم، وقال السدي: لما حضرت أبا طالب الوفا قالت قريش: انطلقوا فلندخل على هذا الرجل، فلتأمره أن ينهى عنا ابن أخيه، فإننا نستحي أن نقتله بعد موته، فتقول العرب: كان يمنعه فلما مات قتلوه، فلما دخلوا عليه قالوا: أنت كبيرنا وسيدنا وإن محمداً قد آذانا وأذى آهتنا فنحن أن ندعوه فتنهاه عن ذكر آهتنا ولندعه والله فدعاه فجاء النبي صلى الله عليه وسلم فقال له أبو طالب: هؤلاء قومك وبنو عمك، فقال رسول الله: ماذا يريدون؟ فقالوا: نريد أن تدعنا وآهتنا وندعك وأهلك، فقال أبو طالب: قد أنصفك قومك فاقبل منهم فقال الرسول صلى الله عليه وسلم أرايتم إن أعطيتكم هذا هل أنتم معطي كلمة إن تكلمتم بها ملكتم العرب ودانت لكم بها العجم؟ قال أبو جهل: نعم، وأبيك لنعطينكها وعشراً أمثالها فما هي قال: قولوا لا إله إلا الله فأبوا واشمأزوا، فقال أبو طالب: قل غيرها يا ابن أخي فإن قومك قد فزعوا منها، فقال: يا عم ما أنا بالذي أقول غيرها فقالوا: لتكفن عن شتمك آهتنا أو لتشتمنك ونشتم من يأمرك فأنزل الله هذه الآية. الواحدي. أبو محمد علي بن أحمد النيسابوري اسباب النزول ص ١٤٩ .

(٧٠) الطبرسي. الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ج٣، ٤ ص ٥٣٧ بيروت. التفسير الكبير ومفاتيح ج١٣ ص ١٤٦ ج٣ دار الفكر.

(٧١) الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير، ج١٣، ص ١٤٦، ط٣، دار الفكر.

(٧٢) الألوسي، محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج٥ ص ٣٦٥، ٣٦٦ دار الفكر.

(٧٣) القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن ج٧ ص ٦١، دار الكتب العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ابن عطية، عبد الحق بن عطية/ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج٥ ص ٣١٢ ط١ قطر.

(٧٤) الزمخشري. أبو القاسم جاز الله محمود بن عمر الزمخشري، الكشف عن حقائق التنزيل وعبون الأقاويل في وجود التأويل ج٢ ص ٤٣ ط ١ دار الفكر/ وانظر روح المعاني للألوسي ج ٥ ص ٣٦. قال الرازي: إن الأمر بالمعروف قد يقبح أدى إلى ارتكاب منكر، والنهي عن المنكر وغلبة الظن قائمة مقام العلم في هذا الباب، وفيه تأديب لمن يدعو إلى الدين لئلا يتشاغل بها لا فائدة له في المجلوب لأن وصف الأوثان بأنها جمادات لا تنفع ولا تضر يكفي في القدح في الهتها فلا حاجة مع ذلك إلى شتمها. التفسير الكبير ج١٣ ص ١٤٨.

(٧٥) التفسير الكبير ج١٣ ص ١٤٨.

(٧٦) ومثل له ابن العربي: بأن للمحقق أن يكف عن حق يكون له إذا أدى ذلك إلى ضرر يكون في الدين وهذا فيه نظر طويل اختصاره أن الحق إن كان واجباً فيأخذه بكل حال وإن كان جائزاً ففيه يكون هذا القول، ابن العربي. أبو بكر محمد بن عبد الله أحكام القرآن / ج٢ ص ٧٤٣ دار الفكر، وانظر القرطبي؛ الجامع لأحكام القرآن ج٧ ص ٦١، وتفسير بن عطية ج٥ ص ٣١٣.

(٧٧) "رد على أكثر من معنى، فهي تأتي بمعنى المراجعة والمحافظة، رعى الله فلاناً حفظه وارعينه سمعي، إذا أصغيت إليه، وهي تعني عند العرب أرعني سمعك وفرغه لتفهم عني والظاهر استدعاء نظر العين المقترن بتدبر الحال أي رقيباً وانتظرنا وتأن بنا حتى نفهم ونحفظ.

وتأتي بمعنى الرعونة، يقال رجل أرعن أي متفرق الحجج وأهوج، وليس عقله مجتمعاً، والمرأة رعناء فهي على وزن عاطنا من المعاطاة وارمنا من المراماة، ثم قلبوا هذه النون إلى النون الأصلية وجعلوها كلمة مشتقة من الرعونة وأرادوا بها المصدر أي فعلت رعونة وأصبحت ذارعونه، وفي مصحف ابن مسعود "راعونا" وهي شاذة ووجهها أنهم كانوا يخطبون النبي عليه السلام كما تخاطب الجماعة يظهرون بذلك إكباره وهو يريدون في الباطن فاعولاً من الرعونة، وراعينا: أي أنت راعي غنمنا، وقرأ الحسن بن أبي الحسن، وابن أبي ليلى وأبو حيوة راعنا بالتثنية وهذه من معاني الجهل والحمق، وكانوا إذا أرادوا أن يحققوا إنساناً قالوا: راعنا بإسقاط التثنية على اعتبار الوقف. والمؤمنون كانوا يقولون راعنا بدون تنوين، على جهة الطلب والرغبة، فلما سمعوا بقول المؤمنين افترضوه وخاطبوا به النبي عليه السلام وهم يعنون تلك المسبة والوجه الفاسدة، لا جرم نهى الله عن هذه الكلمة قال ابن عباس: راعنا بلسان اليهود السب القبيح فلما سمعوا أصحابه يقولونه أعلنوا بها له فكانوا يقولون ذلك أعداء الله! لئن سمعتها من رجل منكم بعد هذا المجلس لأضربن عنقه. السيوطي. جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. أسباب النزول كتاب التحرير ٢ طبع القاهرة. دار التحرير للنشر، ص ١٥ ١٣٨٢ هـ/ القرطبي الجامع لأحكام القرآن ج٢ ص ٥٩. الزمخشري/ الكشف ج١ ص ٣٠٢/ الرازي التفسير الكبير ج٣ ص ٢٤٢/ ابن عطية. المحرر الوجيز ج١ ص ٤٢٦ الفراء. أبو زكريا يحيى بن زياد. معاني القرآن ج١ ص ٦٩. دار السور بيروت.

(٧٨) سورة النساء آية ٤٦.

(٧٩) الطبري. جامع البيان عن تأويل آي القرآن ج٢ ص ٤٦٤ - ٤٦٥ ط ٢ دار المعارف مصر.

(٨٠) الألوسي. روح المعاني ج١ ص ٥٤٩ قال ابن العربي: وهذا دليل على تجنب الألفاظ المحتملة التي فيها

- التعرض للتنقيص والغض ١ أحكام القرآن ج١ ص ٣٢ .
- (٨١) اختلف أهل التفسير في هذه القرية ف قيل: هي أيلة، وقيل: طبرية، وقيل مدين، وقيل إيلياء وقيل: قرية من قرى ساحل الشام التي كانت بقرب البحر. الشوكاني. محمد بن علي بن محمد. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير ج٢ ص ٢٥٦ ج٢ مصر.
- (٨٢) قرئ يعدون، من الإعداد للآله وتميئتها، وقرأ الجمهور يعدون أي يتجاوزون حدود الله المرجع السابق.
- (٨٣) أي ظاهرة على الماء، وقيل رافعة رؤوسها وهو الأرجح وقد شاهدها بأم عيني، وقيل أنها كانت تشرع أبوابهم، يقال شرع علينا فلان: إذا دنا منا وأشرف علينا المرجع السابق ج٢ ص ٢٥٧ .
- (٨٤) يقال سبت إذا سكن، وسبت اليهود تركوا العمل في سبتهم، المرجع السابق.
- (٨٥) سورة الأعراف آية ١٦٣ .
- (٨٦) الشافعي. محمد بن إدريس أحكام القرآن ج٢ ص ١٧٤ - ١٧٥ .
- (٨٧) القرطبي. الجامع لأحكام القرآن ج٢ ص ٥٨ .
- (٨٨) ابن قيم الجوزية. إعلام الموقعين ج٣ ص ١٥٨ .
- (٨٩) ابن العربي. أحكام القرآن ج٢ ص ٧٩٨ .
- (٩٠) القرطبي. الجامع لأحكام القرآن ج٧ ص ٣٠٧ .
- (٩١) الاستثناس: الاستكشاف والاستعلام لمن في البيت بالتنحنح، أو بأي وجه أمكن وقد أخذ من قوله تعالى "فإن أنستم منهم رشداً" النساء آية ٦ ، أي علمتم.
- (٩٢) سورة النور آية ٢٧ .
- ثلاثاً، قال: أحب أن تراها عريانة؟ قال: لا، قال: فاستأذن عليها (٤) وكذا امرأة من الأنصار
- (٩٣) أخرجه البخاري بلفظه عن سهل بن سعد في باب الاستئذان من أجل البصر فتح الباري ج١ ص ١١٦
- وأخرجه مسلم بلفظ مقارب عن سهل بن سعد في كتاب الأدب باب تحريم النظر في بيت الغير رقم ٢١٥٦ ج٣ ص ٢٨١ .
- (٩٤) ابن تيمية. سورة النور ص ٨٢ ط حلب.
- (٩٥) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ج١٢ ص ٢١٢ / ابن العربي أحكام القرآن ج٣ ص ١٣٥٨، تفسير ابن كثير ج٣ ص ٢٨١ ،
- (٩٦) القرطبي . الجامع لأحكام القرآن ج١٢ ص ٢١٩ .
- (٩٧) المرجع السابق ج١٢ ص ٢١٣ .
- (٩٨) تفسير ابن كثير ج٣ ص ٢٨٠ . قالت زوجة عبد الله بن مسعود: كان عبد الله إذا جاء من حاجة فانتهى إلى الباب تنحنح وبزق كراهة أن يهجم منا على أمر يكرهه. واستحب الإمام أحمد للرجل إذا دخل بيته أن يتنحنح أو يحرك نعليه لما جاء في الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه نهى أن يطرق الرجل أهله طروقاً وفي رواية

ليلاً يتخونهم، أخرجه الترمذي بلفظ مقارب عن جابر باب ١٩ في كراهة طروق الرجل أهله ليلاً رقم ٢١٨٢ ج ٢ ص ٣٤٩ المرجع السابق ج ٣ ص ٢٨١ .

(٩٩) حفظ الفرج يحتتمل أن يراد به في الزنا، ويحتتمل أن يراد به ستر العورة والأظهر أن يجمع مراد واللفظ عام، قال الزمخشري: ويجوز أن يراد مع حفظها من الإفضاء إلى ما لا يحل، حفظها عن الإبداء الكشف ج ٣ ص ٦٠، وقال ابن عطية: وحفظ الفروج يعم الفواحش، وستر العورة وما دون ذلك مما فيه حفظ المحرر الوجيز ج ١٠ ص ٤٨٧ قال أبو العالية: كل فرج ذكر في القرآن فهو من الزنا إلا في هاتين الآيتين فإنه يعني التستر، وبهذه الآية حرم العلماء دخول الحمام بغير منظر المرجع السابق ج ١٠ ص ٤٨٥ .

(١٠٠) الزمخشري: الكشف ج ٣ ص ٦١ / الرازي، التفسير الكبير ج ٢٣ ص ٢٠٦، قال أبو هريرة سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن الله إذا كتب على ابن آدم حظه من الزنا أدرك ذلك لا محالة، فالعينان تزنيان وزناهما النظر، أخرجه الإمام أحمد في مسنده بنحوه عن مسروق عن ابن مسعود ج ٦ ص ٨ القاهرة و بلفظه عن أبي هريرة انظر المسند ج ٢ ص ٣٩٩ دار الفكر، وقوله لعل: " لا تتبع النظرة فإن الأولى لك وليست لك الثانية. أخرجه ابو داود بلفظه عن بريده في كتاب النكاح باب ما يؤمر به من غض البصر رقم ١٨٨١ ج ٢ ص ٤٠٣ . وأخرجه الترمذي بلفظه عن بريده باب ما جاء في نظرة الفجاءة رقم ٢٢٢٩ ج ٢ ص ٣٦١ .

(١٠١) اختلف العلماء في مقدار ذلك: فقال ابن مسعود: ظاهر الزينة هو الثياب، وزاد ابن جبير الوجه وقال سعيد بن جبير وعطاء والأوزعي: الوجه والكفان والثياب، وقال ابن عباس وقتادة والمسور بن مخرمة: ظاهر الزينة هو الكحل والسوار والخضاب الى نصف الذراع، والقرطة والفتخ ونحو هذا. ابن عطية المحرر الوجيز ج ١٠ ص ٤٨٧ ، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ج ١٢ ص ٢٢٨ .

(١٠٢) كقوله فلان طاهر الجيب طاهر الذيل من باب إطلاق اسم الحال على المحل الألوحي: روح المعاني ج ١٠ ص ٢٠٦ .

(١٠٣) قال القرطبي: هذا قول حسن، إلا أنه لما كان الغالب من الوجه والكفين ظهورهما عادة وعبادة وذلك في الصلاة وبالحج، فيصح أن يكون الاستثناء راجعاً إليهما، يدل على ذلك ما رواه أبو داود عن عائشة أن أسماء بنت أبي بكر دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليها ثياب رقاق، فأعرض عنها، وقال: يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى الناس منها إلا هذا وأشار الى الوجه والكفين " فهذا أقوى في جانب الاحتياط، ولمراعاة فساد الناس فلا تبدي المرأة من زينتها إلا ما ظهر من وجهها وكفيها والله الموفق ١ هـ تفسير القرطبي، ج ١٢ ص ٢٢٩، وقال الرازي: امروا بستر ما لا تؤدي الضرورة الى كشفه، ورخص لهم في كشف ما اعتيد كشفه، وأدت الضرورة الى اظهاره، اذ كانت شرائع الاسلام الحنيئة سهلة وسمحة، ولما كان ظهور الوجه والكفين كالضروري لا جرم اتفقوا على انها ليسا بعورة ١ هـ التفسير الكبير ج ٢٣ ص ٢٠٧ . وتوسط بين هذا وذاك ابن جويز منداد من علماء المالكية، فقال: ان المرأة إذا كانت جميلة وخيف من وجهها وكفيها الفتنة فعلها ستر ذلك وإن كانت عجوزاً، أو مقبحة جاز أن تكشف وجهها وكفيها. القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ج ١٢ ص ٢٢٩ وهذا هو الأوفق

والأحوط والذي يتسق مع حكمة النقل في سد الذرائع الى كل ما فيه اثاره ومظنة فتنه، وإنك واجد بعض الاعراف في بلاد الاسلام بعدم كشفها كما هو الشأن في السعودية وبعض المناطق في بلاد الشام وغيرها.

(١٠٤) الحُجُر: المقانع.

(١٠٥) هو فتحة الثوب على الصدر.

(١٠٦) قالت عائشة: ما رأيت خيراً من نساء الأنصار، لما نزلت هذه الآية قامت كل واحدة منهن إلى مرطها فصعدت منه صدعة، فاختمرت، فأصبحن على رؤوسهن الغربان، الرازي: التفسير الكبير ج٢٣ ص ٢٠٧، ابن عطية: المحرر الوجيز ج١٠ ص ٤٨٩.

(١٠٧) الفخر الرازي: التفسير الكبير ج٢٣ ص ٢١٠ / الزنجشري، الكشف ج٣ ص ٦٣.

(١٠٨) ابن العربي: أحكام القرآن، ج٣ ص ٣٧٦ / القرطبي. الجامع لأحكام القرآن د١٤ ص ٢٣٨. والصر: أي شدة الصوت، السجستاني: غريب القرآن ص ١٢٩ مطبعة محمد علي صبيح - ميدان الأزهر ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م

(١٠٩) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ج١٤ ص ٢٣٨ / ابن عطية: المحرر الوجيز ج١٠ ص ٤٩٠.

(١١٠) الألوسي: روح المعاني ج١٠ ص ٢١٤. قال الألوسي: والمذكور في معتبرات كتب الشافعية وإليه أميل أن صوتهن ليس بعورة، فلا يحرم سماعه إلا إن خشي منه فتنه، وأما عند الحنفية فقال ابن الهمام: صرح في النوازل أن نغمة المرأة عورة ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم التكبير للرجال والتصفيق للنساء أخرجه مسلم بلفظ مقارب عن سهل بن سعد في كتاب الأذان باب ٤٨ رقم ٦٨٤، فتح الباري ج٢ ص ١٩٦، وأخرجه مسلم بلفظ التسبيح عن أبي هريرة باب تسبيح الرجال وتصفيق المرأة رقم ١٠٦ ج٢ ص ٣١٨، وأخرجه أبو داود بلفظة عن أبي هريرة باب التصفيق في الصلاة رقم ٨٢٨ ج١ ص ١٧٦ " فلا يحسن أن يسمعه الرجل " هـ روح المعاني ج١٠ ص ٢١٥. هناك فوائد يمكن استنتاجها من هذا النص:

١. أنه لما نهى عن استماع الصوت الدال على وجوب الزينة فلا بد يدل على المنع من إظهار الزينة اولى.
٢. أن المرأة منهيّة عن رفع صوتها بالكلام بحيث يسمع ذلك الأجانب إذا كان صوتها أقرب إلى الفتنة من صوت خلخالها، ولذلك كرهوا أذان النساء لانه يحتاج فيه إلى رفع الصوت والمرأة منهيّة عن ذلك سداً للذريعة.
٣. الدلالة على خطر النظر الى وجهها بشهوة إذا كان ذلك أقرب إلى الفتنة.
٤. إذا نهين عن إظهار صوت الحلي بعدما نهين عن إظهار الحلي علم بذلك ان النهي عن إظهار مواضع الحلي ابلغ، قال صاحب الكشف: وأبلغ أوامر الله ونواهيه في كل باب لا يكاد العبد الضعيف يقدر على مراعاتها، وإن ضبط نفسه، واجتهد، ولا يخلو من تقصير يقع فيه ١ هـ الزنجشري: الكشف ج٣ ص ٦٣.
- (١١١) يروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث غلاماً من الأنصار يقال له مدليج إلى عمر بن الخطاب ظهيرة ليدعوه، فوجده نائماً قد أغلق الباب، فدق الغلام الباب فناداه ودخل فاستيقظ عمر وجلس، فانكشف منه شيء، فقال عمر: وددت أن النهي نهى أبناءنا ونساءنا وخدمنا عن الدخول علينا في هذه الساعات إلا بإذن، ثم انطلق إلى

رسول الله صلى الله عليه وسلم، فوجد هذه الآيات قد أنزلت فخر ساجداً شكراً لله. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ج١٢ ص ٢٠٤ / الشوكاني، فتح القدير ج٤ ص ٥١ / ابن تيمية، تفسير سورة النور ص ٨٣.

(١١٢) عن عكرمة عن ابن عباس: ان رجلين سألاه عن الاستئذان في الثلاث عورات التي أمر الله بها في القرآن، فقال ابن عباس: ان الله ستر يحب الستر، كان الناس ليس لهم ستور على أبوابهم ولا حجاب في بيوتهم، فربما فاجأ الرجل خادمه، أو ولده أو يتيمة في حجره، وهو على اهله، فأمرهم الله أن يستأذنوا في تلك العورات التي سمي الله. وقال السدي: كان اناس من الصحابة يحبون أن يواقعوا نساءهم في هذه الساعات ليغتسلوا ثم يخرجوا إلى الصلاة، فأمرهم الله أن يأمرؤا المملوكين والغلمان أن لا يدخلوا عليهم في تلك الساعات إلا بإذن. تفسير ابن كثير ج٣ ص ٣٠٣.

(١١٣) تفسير ابن كثير ج٣ ص ٣٠٢.

(١١٤) الشوكاني، فتح القدير، ج٣ ص ٢٧٦، تفسير ابن كثير ج٣ ص ٧٧

قال القرطبي: في هذه الآية نكتة بديعة، وهي ان الوكالة إنما كانت مع التقية خوف أن يشعر بهم احد، لما كانوا عليه من خوف على أنفسهم، وجواز توكيل ذوي العذر متفق عليه الجامع لأحكام القرآن ج١٠ ص ٣٧٦.

(١١٥) ابن قيم الجوزية، اعلام الموقعين ج٣ ص ١٣٨، اللوسي: روح المعاني ج٩ ص ٢٨٤، الزمخشري: الكشاف ج٢ ص ٥٣٨.

(١١٦) الفخر الرازي، التفسير الكبير ج٣ ص ٥٨٧.

(١١٧) ابن قيم الجوزية، اعلام الموقعين ج٣ ص ١٣٨، قال ابن العربي: كل امر يشغل عن الجمعة من العقود كلها فهو حرام شرعاً مفسوخ ردعاً ١ هـ.

(١١٨) الزاوي، الظاهر أحمد، ترتيب القاموس المحيط ج١، ص ٦١٩، ج٢، ص ١٤٧، عيسى البابي الحلبي مصر.

(١١٩) حسني، محمود نجيب، شرح قانون العقوبات، القسم العام ص ٩٤٨، ج٤، ١٩٧٧، مطبعة جامعة القاهرة.

(١٢٠) اهتمت المدرسة التقليدية بمحاربة الجريمة وأهملت شخصية المجرم، واهتمت المدرسة الوضعية بشخصية المجرم وأهملت محاربة الجريمة ظناً منها أن حل المشاكل يكمن في معالجة المجرم ثم اعادته إلى المجتمع ثانية ليؤدي دوره ثم تبنى أنصار حركة الدفاع الاجتماعي فكرة الجمع بين النظريتين والتي قوامها حماية المجتمع والفرد من الإجرام في آن واحد وتحقيق ذلك يتم عن طريق حماية المجتمع بمواجهة الظروف التي من شأنها أن تغري للإقدام على الجريمة والقضاء على تأثيرها الضار، أما حماية الفرد الذي أجرم فتتحقق عن طريق تأهيله إذ الشأن في التأهيل أن تقيه شر الإقدام على جريمة ثانية. بتصرف القشامي، حمود ضاوي، التدابير الإحترازية ما بين الشريعة والقانون ص ١٢٠ دار المجمع العلمي، جدة.

(١٢١) نشأت هذه المدرسة في إيطاليا، ومنشؤها لمبروزو وفيري وأهم مبادئها هو انكار حرية الاختيار، واعتناق فكرة الجبرية، فكل نشاط يصدر عن الإنسان هو نتيجة حتمية لعوامل خارجية وعوامل داخلية، وانكار الاختيار يقتضي إنكار المسؤولية الجنائية في صورتها التقليدية، فالجاني لا يسأل، وإنما يتحد المجتمع قبله إجراءاته والجريمة

ليست الظاهرة التي تستوجب العقاب، ومن العبث الاهتمام بها بعد وقوعها، وإنما يكمن الخطر في شحص الجاني فیتعين أن يتخذ ضده الإجراء الذي يكفل وضعه في ظروف تجعل في غير استطاعته أن ينزل بالمجتمع ضرراً ويعني ذلك أن تفقد الجريمة وجودها كظاهرة قانونية بل تصبح كمجرد عارض من أعراض الشخصية الإجرامية وليس للإجراء الذي يتخذه المجتمع صفة الجزاء قبل الجاني وإنما هو مجرد تدبير احترازي، حسني، محمود نجيب، شرح قانون العقوبات العام ج ١ ص ٢٢ - ٢٣ .

(١٢٢) منها القانون الإيطالي الحالي والألماني، والدنمركي، واليوناني ومشروع قانون العقوبات الفرنسي والقانون اللبناني والسوري والعراقي والأردني والكويتي ومشروعات قانون العقوبات في مصر المرجع السابق ج ١ ص ٩٨٦ - ٦٨٧ .

(١٢٣) شرح قانون العقوبات العام ج ١ ص ٩٨٧ .

(١٢٤) المرجع السابق.

(١٢٥) الصيفي، عبد الفتاح مصطفى، الأحكام العامة للنظام الجزائي ص ٥٥٦، الرياض.

(١٢٦) حسني، محمود نجيب بتصرف شرح قانون العقوبات العام ص ٩٨٨ - ٩٨٩ / الصيفي / الأحكام العامة للنظام الجنائي ص ٥٦١ .

(١٢٧) حسني، محمود نجيب، شرح قانون العقوبات العام ص ٩٨٩ .

(١٢٨) المرجع السابق ج ١ ص ٩٩٠ / الصيفي، الأحكام العامة للنظام الجزائي ص ٥٦١ .

(١٢٩) المرجع السابق ج ١ ص ٩٩٢ .

(١٣٠) كانت القوانين الرضعية حتى القرن الثامن عشر تنظر إلى المجرم نظرة تفيض بالقسوة وكان الأساس الذي تقوم عليه العقوبة هو الإنتقام من المجرم وإرهاب غيره، عن طريق التمثيل بالمجرم وتشويه جسمه بل سوغت محاكمة الأموات، مما جعل الفلاسفة وعلماء الإجتماع على التفكير بهدم هذا الأساس الذي تقوم عليه العقوبة وإقامتها على أساس آخر، فأخذ "روسو" يبرر العقوبة بالعقد الإجتماعي، والغرض منها هو حماية الجماعة من المجرم، ومنعه من إيذاء غيره، وبرر "بكاريا" العقوبة بأنها حق الدفاع يتنازل عنها لأفراد للجماعة، وأن الغرض منها تأديب المجرم، وزجر غيره، وقد تأثر رجال الثورة الفرنسية بهذه الآراء وطبقوها في القانون الفرنسي الصادر ١٧٩١ م، ثم جاء "بنتام" فبرر العقوبة بمنفعتيها للجماعة حيث تقوم بحمايتها، واستوجب في العقوبة أن تكون كافية لتأديب الجاني، وزجر غيره، ثم ظهر رأي "كانت" وهو يبرر العقوبة بالعدالة، ورأى بعض التوفيق بين مذهب المنفعة ومذهب العدالة، فرأى أن لا تكون العقوبة أكثر مما تستدعيه الضرورة، ولا أكثر مما تسمح به العدالة، وتمتاز هذه النظريات بأنها تهمل شخصية المجرم، وتنظر إلى الجريمة ومقدار جسامتها، وأثرها على المجتمع، لذلك لم تؤد إلى حل مشكلة العقاب حلاً يحسن السكوت عليه، ثم ظهرت بعد ذلك النظرية العلمية الحديثة "أو النظرية الإيطالية" وهي تقوم على إهمال الجريمة إهمالاً تاماً، والنظر إلى شخصية المجرم، فيرى أصحاب النظرية أن تكون العقوبة متناسبة مع عقلية المجرم وتكوينه وتاريخه، ودرجة خطورته، فالمجرم المطبوع على الإجرام يبعد العقوبة أبعاداً

مؤيداً عن المجتمع او يحكم عليه بالإعدام ولو كانت الجريمة بسيطة، والمجرم الذي تجعل منه المصادفات والظروف مجزماً، يعاقب عقاباً هيناً ليناً وإن كانت جريمته خطيرة، والمجرم الذي يرتكب الجريمة تحت تأثير العاطفة لا ضرورة لعقابه، ولم تفلح النظرية العلمية أو الايطالية في حل مشكلة العقوبة أيضاً لأنها تنظر الى المجرم وتهمل الجريمة، ولأنها تفرق بين المجرمين دون فارق ملحوظ، ولأنها تترك بعض المجرمين دون عقاب بينما تأخذ غيرهم ممن ارتكبوا نفس الفعل بأشد العقاب، وقد وجد بعض علماء القانون أن النظريات القديمة أخفقت لأنها تحتفل بالجريمة وتهمل شأن المجرم، وأن النظرية العلمية أخفقت لأنها تحتفل بالمجرم وتهمل الجريمة فأوأن يدمجوا الفكرتين اللتين تقوم عليهما هذه النظريات وقيموا عليهما نظرية جديدة بحيث يتمثل في العقوبة على كل جريمة فكرتان التأديب والزجر، وفكرة شخصية المجرم، ولكن هذه النظرية المختلطة فشلت أكثر مما فشلت النظريات السابقة لأنها تقوم على فكرتين تناقض إحداهما الأخرى في أكثر الاحوال، إذ النظر في كل عقوبة إلى شخصية المجرم لا يستلزم دائماً فكرة التأديب والزجر، وعلى الأخص في الجرائم الخطيرة التي تمس الأمن والنظام والاخلاق، والأخذ بفكرة حماية المجتمع في كل عقوبة يمنع من الالتفات لشخصية المجرم في الجرائم الخطيرة والبسيطة على السواء، ويمكن القول بأن الاتجاه السائد اليوم لدى شراح القوانين الوضعية هو أن الغرض من العقوبة تأديب المجرم واستصلاحه ومعاونته على استعادة مكانته السابقة في الهيئة الاجتماعية، ومع أن هذا هو الاتجاه الأساسي فهناك اتجاه ثان يرى أصحابه أن تكون العقوبة أداة استئصال كلها كان المجرم غير قابل للإصلاح وهناك اتجاه ثالث: يرى أصحابه أن تكون العقوبة وسيلة لحماية المجتمع، وإرهاب من تحدث نفسه بارتكاب الجرائم، وقد أيد الاتحاد الدولي لقانون العقوبات هذا الاتجاه وأخذت به بعض الدول الأوروبية ومنها ألمانيا، وهذه الاتجاهات جميعاً تقوم إما على النظر إلى الجريمة دون المجرم، وإما على النظر الى المجرم دون الجريمة وإما أن تقوم على الجمع بين هاتين الفكرتين، ولعل تعدد النظريات والاتجاهات هو الذي دعا اتحاد القانون الدولي لقانون العقوبات الذي حلت محله الجمعية الدولية لقانون العقوبات لأن يقرر وجوب الاسترشاد بها تظهر التجارب، وأن يقرر أن أحسن نظام جنائي هو الذي يؤدي عملاً إلى نتائج أكيدة في كفاح الجريمة . عبد القادر عودة التشريع الجنائي الإسلامي ج ٥ ص ٦٢١ - ٦٢٧ وبالمقارنة يمكننا القول بأن نظرية الشريعة تجمع بين النظريات الوضعية التي ظهرت ابتداء من القرن الثامن عشر، فالعقوبات في الشريعة إنما شرعت لمنفعة الجماعة ولإصلاح الأفراد ولحماية الجماعة من الجريمة وتغكينها من الدفاع عن نفسها .

(١٣١) إذا قارنت بين ما يقع في السعودية من جرائم وبين ما يقع في غيرها من الدول تجد أن نسبة ما يقع فيها أقل بكثير من نسبة ما يقع في غيرها.

(١٣٢) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الاسلامي. ج ١ ص ٦٢٠ .

(١٣٣) أقل مدته يوم واحد ومنهم من يحبس أكثر منه الى غاية مقدرة وقيل بشهر للاستبراء والكشف بستة أشهر للتأديب والتقويم وقيل ليس بمقدر وهو موقف على رأي الامام واجتهاده، الفراء، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الاحكام السلطانية ص ٢٥٨ ج ٢ مطبعة مصطفى الباب الحلبي، الماوردي. أبو الحسن علي بن محمد بن



- ٢٢ . الكشف عن حقائق التنزيل وعبون الأقاويل في وجوه التأويل أبو القاسم جابر الله محمود بن عمر الزنجري ط ١ دار الفكر.
- ٢٣ . تفسير القرآن العظيم، الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي عيسى الحلبي.
- ٢٤ . فتح القدير الجامع بن فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، ط ٢ مصطفى البابي الحلبي مصر.
- ٢٥ . أسباب النزول . أبو الحسين علي بن أحمد الواحدي النيسابوري الناشر مؤسسة الحلبي القاهرة، تفسير سورة النور: تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام ابن تيمية حلب ط ١ دار الوعي.
- ٢٦ . شرح تنقيح الفصول في اختيار المحصول. شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي تحقيق طه عبد الرؤوف مكتبة الكليات الأزهرية ط ١ مصر ١٣٩٣ .
- ٢٧ . الموافقات في أصول الشريعة أبو اسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي دار المعرفة بيروت.
- ٢٨ . إعلام الموقعين عن رب العالمين شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية المكتبة العصرية بيروت.
- ٢٩ . المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل. عبد القادر بن أحمد بن مصطفى المعروف بابن بدران الدمشقي . إدارة الطباعة المنيرية، مصر .
- ٣٠ . المقدمات والمهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعية أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، دار صادر بيروت.
- ٣١ . إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي بن محمد الشوكاني ط ١ مصطفى البابي الحلبي.
- ٣٢ . الأم، محمد بن إدريس الشافعي، دار الفكر بيروت ، ١٤١٠ هـ.
- ٣٣ . الإمام مالك . محمد أبو زهرة ط ٢ دار الفكر العربي.
- ٣٤ . الاعتصام، أبو اسحق إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي، مكتبة أنس بن مالك.
- ٣٥ . بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، دار الكتب العلمية بيروت.
- ٣٦ . المجموع شرح المذهب أبو زكريا محي الدين بن شرف النووي دار الفكر.
- ٣٧ . أصول الفقه، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة.
- ٣٨ . انوار البروق في أنواء الفروق، أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن القرافي عالم الكتب بيروت.
- ٣٩ . تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية محمد علي حسين المكي عالم الكتب بيروت.
- ٤٠ . حاشية الدسوقي على الشرح الكبير - أحمد الدردير - محمد عرفه الدسوقي عيسى البابي الحلبي.
- ٤١ . جواهر الإكليل شرح العلامة خليل في مذهب الإمام مالك، دار الفكر.
- ٤٢ . الأحكام السلطانية القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبل ط ٢ مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- ٤٣ . فتح الودود على مراقي السعود، العلامة محمد يحيى الولاقي، مطابع عالم الكتب للطباعة، الرياض.

- ٤٤ . بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد ط ٣ مصر . ١٣٧٩ هـ.
- ٤٥ . الأحكام السلطانية والولايات الدينية، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي ط ٢٤٦ . رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، محمد أمين الشهير بابن عابدين، دار الكتب العلمية بيروت ط ١ .
- ٤٧ . التشريع الجنائي الإسلامي، عبد القادر عوده ط ٥ .
- ٤٨ . القوانين الفقهية، أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزى، مكتبة أسامة بيروت.
- ٤٩ . أسباب النزول، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي كتاب التحرير ٢ / القاهرة ١٣٨٢ هـ.
- ٥٠ . نشر البنود على مراقبي السعود، عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، المغرب والإمارات العربية.
- ٥١ . قانون العقوبات الأردني رقم ١٦ لسنة ١٩٦٠ / المكتب الفني إبراهيم أبو رحمة.
- ٥٢ . شرح قانون العقوبات المصري القسم العام النظرية العامة للعقوبة والتدبير الإحترازي د. محمود نجيب حسني ط ٤ مطبعة جامعة القاهرة ١٩٧٧ .
- ٥٣ . الاحكام العامة للنظام الجزائي د. عبد الفتاح الصيفي، الرياض، مطابع جامعة الملك سعود.
- ٥٤ . التدابير الإحترازية بين الشريعة الإسلامية والقانون، النقيب حمود ضاوي القثامي دار المجمع العلمي، جدة.
- ٥٥ . قانون العقوبات العراقي رقم ١١١ لسنة ١٩٦٩ وتعديلاته، إعداد القاضي نبيل عبد الرحمن حياوي، مكتبة النهضة بغداد.
- ٥٦ . تقريب الوصول إلى علم الأصول، أبو القاسم محمد ابن أحمد جزى الكلبي، تحقيق د. محمد المختار ابن محمد امين الشنقيطي، الناشر مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ومكتبة العلم بجدة، ١٤١٤ هـ.
- ٥٧ . شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك ، دار المعرفة بيروت ١٤٠٩ هـ.